N. 209

Dicembre 2011

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI

ANNO CXXVIII

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo
e i movimenti di riforma religiosa in Italia

Direttore Responsabile del Bollettino: Daniele Lupo Jallà c/o Società di Studi Valdesi, Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice (To).

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65 - e-mail: segreteria@studivaldesi.org

Abbonamento annuo al Bollettino: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Euro 18,50, estero Euro 23,50.
Per l'abbonamento al Bollettino utilizzare il c/c postale n. 60480597 intestato a Claudiana srl, Via San Pio V 15, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Quote di associazione alla SSV: Italia Euro 28,00, estero Euro 33,00. Utilizzare il c/c postale n. 14389100 oppure il c/c bancario (codice IBAN IT 86 V 03069 31070 0000 26240176) intestato a Società di studi valdesi, Via Beckwith 3, 10066 Torre Pellice (To).

Prezzo del presente Bollettino: Euro 12,00

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino.
Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

Pubblicato con il contributo dell'otto per mille alla Chiesa Valdese.

N. 209 Dicembre 2011

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI

CLAUDIANA

I nomi di famiglia nelle Valli valdesi: ipotesi di studio e analisi di un caso*

Introduzione

La designazione degli individui si fonda su vari elementi, che in un dato contesto contribuiscono a definire l'identità del soggetto e possono cambiare nel tempo e attraverso le epoche, oltre a modificarsi a seconda dei contesti di utilizzo[1]. L'identificazione individuale si declina attraverso una serie di componenti, come il nome di persona, la referenza parentale, che definisce la relazione del singolo con i membri dell'insieme familiare (figlio/a, padre/madre, fratello/sorella, ecc.) o quella sociale (professione, stato, ecc) o culturale. Il nome di famiglia, o cognome, costituisce l'elemento attraverso il quale il singolo è collocato nel lignaggio di appartenenza, la cui riconoscibilità nel tempo è resa manifesta proprio dalla trasmissione di questa sorta di etichetta[2].

Come è noto, la fissazione e la trasmissione ereditaria del cognome in Italia investe solamente dopo il Medio Evo la grande massa della popolazione. Si può parlare di nomi di famiglia, infatti, solo a partire dal momento in cui il secondo nome, attribuito al soggetto, invece di cambiare da individuo a individuo e di generazione in generazione, è ereditato dai genitori e si tramanda attraverso le gene-

---

* I risultati del presente contributo sono stati oggetto di una comunicazione al Convegno promosso dall'Università degli studi di Pisa, dall'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, dall'Universidad de Extremadura e dall'EHESS, dal titolo *I cognomi italiani nell'ambito dell'antroponimia dell'Europa mediterranea* (Pisa 15-17 settembre 2010), i cui atti sono in via di pubblicazione.

[1] Per un inquadramento generale, cfr. R. CAPRINI, *I nomi propri*, Edizioni Dell'Orso, Alessandria, 2001 e inoltre F. ZONABEND, *Perché dar nomi? I nomi di persona in un villaggio francese: Minot-en-Châtillonais*, in *L'identità*, a cura di C. Lévi-Strauss, [ed. or. *L'identité*, 1977], Palermo, Sellerio, 1980, pp. 244-263, T. RUSSO, *Sistemi antroponimici e identità personale: appunti sulla semantica dei nomi propri di persona*, in «Rivista Italiana di Onomastica», VIII, 2002, 1, pp. 29-57.

[2] D. KREMER, *Autour de la formation historique des noms de famille italiens*, in *Da Torino a Pisa, Atti delle giornate di studio di Onomastica, Torino, 7-9 aprile 2005. Atti delle giornate di studio di Onomastica, Pisa, 24-25 febbraio 2006*, a cura di A. Rossebastiano, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2006, pp. 3-29.

razioni. In questo processo appaiono particolarmente accentuate le diversificazioni regionali, che vedono una certa precocità nella fissazione e nella trasmissione dei cognomi per l'area della Lombardia, del Veneto e del Piemonte, mentre più tarda appare nelle zone dell'Italia centrale (meno conosciuta è invece la situazione dell'Italia del sud). La fissazione del nome di famiglia, oltre a variare secondo le aree geografiche, cambia in relazione alla classe sociale e ai contesti di trasmissione; in questo sviluppo intervengono fattori legati all'affermazione politica di taluni gruppi familiari, inizialmente in ambito cittadino, dove si costituiscono le consorterie nobiliari, le quali, ad esempio, fanno del cognome un elemento di distinzione attraverso il quale si esprime la coesione e la continuità nel tempo del gruppo.

Nell'Italia di Età Moderna un momento importante per la fissazione del cognome è segnato da quanto stabilito con il Concilio di Trento, che impone presso tutte le parrocchie cattoliche la registrazione di nascite, matrimoni, decessi e stati delle anime sui registri parrocchiali[3]. La stessa esigenza di controllo sociale da parte delle istituzioni, che influenza fortemente le modalità di individuazione e designazione dei singoli, è alla base di pratiche amministrative e burocratiche che si perfezionano in epoca moderna, trovando il loro compimento nell'istituzione dello Stato civile da parte del governo napoleonico.

Nello studio sui cognomi si intersecano dunque diverse prospettive di ricerca: essi costituiscono un elemento fondamentale per la storia della società, attraverso il quale si esprime il rapporto fra gli individui e il contesto in cui vivono, da quello familiare a quello sociale o comunitario. Sul piano linguistico, i cognomi, nel momento in cui sono fissati nei documenti, vengono sottratti alla normale evoluzione che interessa la lingua di uso orale, e rappresentano per questo una preziosa testimonianza del passato, con tutte le difficoltà di lettura legate al processo di trascrizione, spesso reso più complesso dal passaggio da una lingua all'altra (si pensi alla latinizzazione prima e all'italianizzazione poi dei nomi nelle varie lingue locali)[4]. Lo studio di un sistema antroponimico articolato permet-

---

[3] Si veda a questo proposito *La «conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze*, a cura di G. Coppola e C. Grandi, Bologna, Il Mulino, 1989, in particolare per quanto concerne le ricadute documentarie e archivistiche di tale dettame, il saggio ivi contenuto: P. Carucci, C. Schiavoni, *Le scritture parrocchiali in Italia tra XVI e XX secolo. Un patrimonio in bilico tra Stato e Chiesa in cerca di tutela e ordinamento*, pp. 21-34; cfr. inoltre A. Palestra, *La legislazione del card. Borromeo per gli archivi ecclesiastici della provincia metropolitica milanese*, in *Paleographica, diplomatica et archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, pp. 593-616.

[4] G. Raimondi, L. Revelli, E. Papa, *L'antroponomastica. Elementi di metodo*, in «Quaderni di L&M», 2, Torino, Libreria Stampatori, 2005.

te, inoltre, di fare luce sulle evoluzioni dei sistemi sociali: la comparsa del secondo nome, poi del nome di famiglia e la sua fissazione e trasmissione attraverso le generazioni si connette alle esigenze di una società che muta e all'interno della quale il soggetto assume progressivamente un ruolo diverso.

Su questi indirizzi di studio si è sviluppato fra il 2007 ed il 2010 un progetto di ricerca sull'origine e la storia dei cognomi italiani nell'ambito dell'antroponimia mediterranea, intrapreso dall'Università di Pisa in collaborazione con altri istituti universitari europei e nel corso del quale è stato possibile compiere alcune ricerche relative ai cognomi delle Valli valdesi[5]. Proprio questo gruppo di lavoro attesta il grande interesse che la ricerca di tipo antroponomastico riveste in diversi settori disciplinari, interesse che a livello regionale in Piemonte è ben esemplificato dal progetto ArchiMediOn (Archivio Medievale di Onomastica), promosso dal Centro Studi di onomastica piemontese o in Valle d'Aosta dall'Archivio Storico Antroponimico della Valle d'Aosta (ASAVDA)[6].

I nomi delle persone, come quelli dei luoghi, possono caricarsi di molteplici significati, al di là della loro funzione identificativa, e in alcuni casi veicolare una vera e propria narrazione dell'identità soggettiva ridotta ai minimi termini, sintesi di un insieme di valori e di approcci le cui radici affondano in un lontano passato. Come premesso i nomi sono fra gli elementi attraverso i quali può manifestarsi ed esprimersi l'appartenenza a un gruppo, essi rimandano più o meno indirettamente all'identità e ai modi attraverso i quali gli individui esprimono la loro adesione a principi, visioni e aneliti, da quelli di natura intima a quelli di tipo politico o religioso. Spesso i soggetti che fanno parte di determinati gruppi attribuiscono proprio al nome valenze che vanno al di là del nome stesso. Questo può essere ancora più vero nel caso di minoranze di vario tipo e ci si domanda in che misura la coesione del gruppo si garantisce e si esprime anche attraverso i nomi di persona e di famiglia. Dal momento che i nomi di persona, assegnando uno spazio agli individui rispetto al contesto, svolgono all'interno di ciascuna comunità (in-

[5] Il gruppo di lavoro che si è costituito per la realizzazione di questo progetto di ricerca *Origins and history of italian surnames (XII-XX Cent)* si è incontrato al seminario di studio dal titolo *I Cognomi italiani tra onomastica e storia* (Pisa 29-30 giugno 2009), dove sono stati presentati i primi risultati delle ricerche progettate e a cui è seguito, l'anno successivo, il Convegno.

[6] Sul progetto Archimedion, si veda il sito del Centro Studi di Onomastica Piemontese dell'Università di Torino, http://associazioni.unito.it/ArchiMediOn/. Sul progetto ASAVDA si veda G. RAIMONDI, *Un progetto sui nomi di persona: l'Archivio Storico Antroponimico della Valle d'Aosta (ASAVDA)*, in «Nouvelles du Centre d'Études Franco provençales René Willien», 62, 21 ottobre 2010, pp. 49-63.

tesa nella sua accezione più ampia) il ruolo di classificatori[7], servono quali canali di riconoscimento reciproco e si caricano di valenze culturali molto importanti. Nell'ambito di una minoranza precisamente connotata come quella valdese[8], per lungo tempo è stato assegnato ai nomi di famiglia un ruolo importante, quali elementi in grado di esprimere in maniera eloquente l'appartenenza o meno al gruppo religioso.

Lo studio qui presentato è stato ispirato dalla volontà di ricercare le basi su cui si fonda tale percezione e di comprendere meglio in quali termini si possa parlare di cognomi valdesi; si è cercato di capire da quale momento storico e in virtù di quali processi sociali e culturali questo sia iniziato, provando ad osservare in modo critico quanto più o meno lecitamente si dà per acquisito intorno ai nomi cosiddetti "valdesi". L'intenzione è quella di comprendere in che misura l'appartenenza ad una minoranza religiosa, la cui storia per secoli si è declinata all'interno di uno spazio circoscritto, come è quello delle Valli valdesi, sia potuta intervenire nel complesso universo della designazione delle persone, così come in quella dei luoghi. Il gruppo che si riconosce nella professione di una medesima fede, quando può esercitare i propri diritti all'interno di un contesto ristretto, agisce sull'universo simbolico del nome? Riflettere sulle modalità attraverso le quali nel corso del tempo si è formato e si è sviluppato il quadro antroponimico di un territorio, la cui storia è stata indissolubilmente legata ad alcune vicende religiose e politiche, impone necessariamente una serie di domande, nelle quali fattori religiosi, elementi culturali, dati territoriali e geografici si intersecano. Si è dunque tentato di individuare le radici storiche che sono alla base del sistema antroponimico delle Valli valdesi, intese come spazio geografico ancora prima che come sede delle vicende di una minoranza religiosa.

Tradizione di studio e fonti

Se esistono numerosi percorsi di studio volti alla comprensione dei meccanismi, assai complessi, che sono alla base della formazione e della fissazione del nome di famiglia, si nota tuttavia parallelamente come, nell'ambito della storio-

---

[7] Ci si richiama qui alle note osservazioni di C. Lévi-Strauss (*La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 258) che hanno ispirato le riflessioni di un gran numero di studiosi.

[8] Cfr. a questo proposito *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna*, a cura di M. BENEDETTI e S. PEYRONEL, Atti del XLII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 21 agosto-1 settembre 2002), in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» [BSSV], CXXI, 194, 2004.

grafia valdese, tali ricerche non abbiano, di fatto, mai ricevuto una vera e propria codificazione. Sebbene infatti la ricerca di tipo antroponomastico, solitamente intrecciata a quella di tipo genealogico, abbia spesso stimolato l'interesse di ricercatori e storici, non è mai stato compiuto uno studio organico del patrimonio antroponimico valdese e i tentativi di analisi fatti sono parziali, sia sul piano delle fonti utilizzate, sia su quello delle prospettive di studio. I contributi esistenti si configurano prevalentemente come analisi di carattere genealogico e si concentrano dunque sulla storia di alcune famiglie. In tal senso particolarmente interessanti sono le ricerche compiute, tra la fine del XIX secolo e l'inizio di quello successivo, dallo storico Jean Jalla, il quale nella ricostruzione della sua storia familiare compì numerose ricerche di tipo genealogico. Vero precursore degli studi di settore, realizzò molte genealogie, corredate da informazioni storico-biografiche[9]. A queste ricerche possono essere affiancati alcuni studi di carattere demografico, che tuttavia non affrontano un'analisi sui nomi e sulla loro diffusione, se non marginalmente e in funzione di un discorso di altro tipo[10]. Lo stesso vale per il

---

[9] Archivio della Società di Studi Valdesi, in Archivio della Tavola Valdese [ATV], Carte Giovanni Jalla, (1868-1935, pastore valdese e professore presso il Collegio valdese di Torre Pellice, figura di spicco della storiografia valdese, si interessò anche di storia e di cultura locale). Il volume manoscritto in cui si conserva tale documentazione costituisce di per sé un interessante testimone e appartiene a una serie così costituita: 3) *Noms de famille existant aux Vallées en 1889*; 4), 5), 6), 8) *Généalogies des familles vaudoises* distinte per famiglia; 10) *Noms de famille*; 11) *Noms de familles vaudoises*. I documenti di Jalla sono molto interessanti, perché sebbene i riferimenti archivistici siano spesso di oscura decifrazione, appare evidente l'intenzione di fornire un'indicazione precisa della documentazione studiata. Il quaderno 3) si apre con l'elenco delle famiglie presenti alle Valli, stilato in occasione delle celebrazioni del 1889. Si tratta del medesimo elenco riportato da Osvaldo Coïsson, in *I nomi di famiglia delle Valli Valdesi*, Torre Pellice, 1991[2], il quale del resto utilizzò le carte Jalla nel corso delle sue ricerche sull'antroponomastica delle Valli valdesi. Questi attinse inoltre dagli elenchi degli esuli in Svizzera fra il 1686 e il 1690 compilati da Armand-Hugon e Rivoire, i quali cercarono di ricostruire un elenco il più completo possibile dei valdesi che, liberati dalle prigioni o sottrattisi alla cattura, raggiunsero la Svizzera (A. ARMAND HUGON e E. RIVOIRE, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1689-1690)*, Torre Pellice, Claudiana, 1974). La loro ricerca si basò sulle liste contenute in documenti degli archivi svizzeri di Losanna, Ginevra (in particolare l'archivio della *Bourse Italienne*, istituzione italo-ginevrina fondata dal Cinquecento fra i profughi religiosi italiani per aiutare i perseguitati per fede, sebbene i registri degli anni 1686-1688 siano andati persi), Neuchâtel, Berna, Zurigo, Basilea, Sciaffusa, San Gallo, Bienne e Lucerna e sul rilevamento catastale del 1697 (Archivio di Stato di Torino [ASTo], Sezioni riunite, Carte del Senato di Pinerolo).

[10] Si vedano ad esempio G. JALLA, *Données généalogiques sur la famille des capitaines et pasteurs Jahier*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise» [BSHV], 34, 1915, pp. 62-72; ID., *Notice généalogique sur la famille des pasteurs Peyran*, in BSHV, 35, 1915, pp. 90-104; A. ARMAND HUGON, *Vicende italiane ed europee di una famiglia Valdese: i Pellegrin*, in BSSV, 113, 1963, pp. 64-93; B. APPIA, *Une famille Vaudoise du Piémont du XIVe au XIXe siècle*,

gran numero di lavori sulla storia dei valdesi, i quali forniscono talvolta dati interessanti da un punto di vista antroponomastico, ma non raccolti a quello scopo. Da questi lavori si distingue un testo, di diversa ispirazione, apparso nel 1975 (e aggiornato successivamente) dal titolo *I nomi di famiglia delle Valli Valdesi*, pubblicato nella Collana della Società di Studi Valdesi[11]. L'autore, Osvaldo Coïsson, presenta la raccolta alfabetica di tutti i cognomi attestati nelle Valli valdesi e di quelli di cui, per le note vicende storiche della minoranza valdese, si riscontra la diffusione anche in Calabria, in Germania, in America Latina e negli Stati Uniti. A questi, in occasione di una nuova edizione apparsa nel 1991, sono stati aggiunti quelli del Luberon in Provenza[12]. Questo lavoro ha il pregio di fornire un elenco dei nomi di famiglia impiegati nel corso dei secoli nelle Valli valdesi. Tuttavia, pur contenendo una notevole messe di dati, il più delle volte Coïsson non fornisce indicazioni precise sulle fonti, soprattutto quelle più antiche (spesso di

---

BSSV, 126, 1969, pp. 37-62; 127, 1970, pp. 3-40; E GRISET, *A proposito di onomastica popolare*, in BSSV, 73, 1940, p. 62; O. COÏSSON, *La diffusione dei nomi propri di persona nella popolazione Valdese dalla fine del sec. XVII ai giorni nostri*, in BSSV, 112, 1962, pp. 61-69, G. MERLO, *Distribuzione topografica e composizione sociale delle comunità valdesi in Piemonte nel basso medioevo*, in BSSV, 136, 1974, pp. 43-72. F. JALLA, *La popolazione valdese nelle Valli alla fine del 1690*, in BSSV, 167, 1990, pp. 65-82.

[11] COÏSSON, *I nomi di famiglia*, cit.

[12] Sulla presenza dei valdesi in Calabria e nelle zone limitrofe in epoca tardo medievale e moderna, cfr. E. STANCATI, *Gli ultramontani. Storia dei Valdesi di Calabria*, Cosenza, Pellegrini, 2008[2]; A. TORTORA, *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (secoli XV-XVII)*, Salerno, Laveglia, 2004; *Valdesi. Da Monteleone di Puglia a Guardia Piemontese. Direzioni di ricerca storica tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di M. Fratini e A. Tortora, Angri (Sa), Gaia, 2009; *Valdesi nel Mediterraneo. Tra medioevo ed età moderna*, a cura di A. Tortora, Roma, Carocci, 2009. Sulla vicenda dei valdesi nel Württemberg, cfr. T. KIEFNER, *L'accueil des vaudois du Piemont en Allemagne (1688-1690)*, in *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del XXIX convegno storico internazionale: Il Glorioso rimpatrio (1689-1989). Contesto, significato, immagine*, Torre Pellice (To), 3-7 settembre 1989, a cura di A. de Lange, Torino, Claudiana, 1990, pp. 137-144; A. DE LANGE, *L'accoglienza ai Valdesi in Germania (1699) e la libertà religiosa*, in *Ricattolicizzazione dell'alta Val Chisone ed emigrazione per causa di religione (1685-1748)*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, Associazione culturale "La Valaddo", 2007, pp. 87-127. Sulla storia dell'emigrazione valdese in America Latina, iniziata alla metà dell'Ottocento, e che portò alla fondazione di alcune colonie valdesi in Argentina e Uruguay, di una vasta bibliografia si veda il più recente *I valdesi nei Rio de la Plata (1858-2008). Modelli di emigrazione. Atti del XLVIII Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia* (Torre Pellice, 30-31 agosto 2008), a cura di G. Ballesio, in BSSV, 204, 2009. Sull'emigrazione valdese negli Stati Uniti, cfr. G. WATTS, *The Waldenses in the New World*, Durham (North Carolina), 1941. Sulla presenza valdese nella regione del Luberon si vedano gli studi di Gabriel Audisio, fra i quali *Les Vaudois du Luberon: Une minorité en Provence (1460-1560)*, Mérindol, Association d'Etudes Vaudoises et Historiques du Luberon, 1984.

seconda mano) e non si avventura in un'analisi dei processi che avrebbero condotto alla formazione del nome di famiglia, mentre propone etimologie che andrebbero ulteriormente verificate.

Alle ricerche fino a qui evocate si aggiunge lo studio, di recentissima pubblicazione, compiuto da Gabriel Audisio sui valdesi stanziatisi in Provenza fra il 1460 e il 1560, corredato di uno "schedario" nominativo, con riferimenti anagrafici, indicazione geografica di provenienza e tipologia dell'atto da cui il nominativo è stato tratto[13].

L'assenza di studi[14] che indaghino l'evoluzione e la fissazione dei nomi di famiglia nelle Valli valdesi è in buona parte da imputare alla situazione assai precaria delle fonti documentarie per il Medioevo e la prima Età Moderna nelle aree di diffusione del valdismo, dove gli archivi delle comunità religiose, ma anche di quelle laiche, furono sottoposti a distruzione durante le campagne di persecuzione dei valdesi avvenute nella seconda metà del 1600 e il cui esito fu la prigionia e successivamente l'esilio nei Cantoni svizzeri dei superstiti e il trasferimento nel vercellese dei cattolizzati[15]; documentazione di tipo seriale relativa alle comunità valdesi si conserva infatti solamente dalla fine del 1600[16]. A tale proposito va rilevato che, sebbene fino al 1718 non vi furono indicazioni precise

---

[13] G. AUDISIO, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560), Migrant vaudois, Dauphiné, Piémont, Provence*, Torino, Claudiana, 2011.

[14] Se si eccettuano alcune ricerche isolate come C. APICELLA, *Antroponimia valdese: i nomi di famiglia a Bobbio Pellice*, tesi di laurea, Università degli Studi di Torino, a. a. 1999/2000; per una panoramica su questo aspetto si veda M. RIVOIRA, *Studi linguistici*, in *Heritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese*, a cura di D. Jalla, Torino, Claudiana, 2009, pp. 39-48, pp. 289-293.

[15] Su questo centrale momento della storia valdese, fra i numerosi studi si veda P. SERENO, *Flussi migratori e colonie interne negli stati sabaudi: la colonizzazione delle Valli Valdesi, 1686-1689*, in *Migrazioni attraverso le Alpi Occidentali. Relazioni tra Piemonte, Provenza e Delfinato dal medioevo ai nostri giorni*, a cura di M. Cordero e D. Jalla, atti del convegno internazionale (Cuneo, 1-3 giugno 1984), Torino, Regione Piemonte, 1988, pp. 425-470; A. PASCAL, *Il confinamento dei Valdesi cattolizzati nelle terre del vercellese*, in «Bollettino storico per la provincia di Novara», 29, 1935, fasc. 1/2 pp. 117-170, fasc. 3, pp. 208-280; inoltre sulla spedizione militare che aprì il ritorno dei valdesi dall'esilio, il "Glorioso rimpatrio", si veda *Dall'Europa alle Valli valdesi*, cit.

[16] La documentazione è costituita dalle carte prodotte dalle quindici chiese valdesi riconosciute dall'accordo di Cavour del 1561, che fissò i limiti territoriali entro i quali i valdesi avevano diritto di abitare e professare il loro culto e che restò in vigore fino al 1848, quali Angrogna, Bobbio Pellice, Maniglia (con Perrero dal 1866), Massello, Pomaretto, Prali, Pramollo, Prarostino, Rodoretto (dal 1835), Rorà, San Germano Chisone, San Giovanni, Torre Pellice, Villar Pellice e Villasecca-Faetto. Tali fondi documentari sono conservati presso l'Archivio Tavola Valdese.

da parte dei Sinodi delle Chiese valdesi, alcune comunità già dal 1692 iniziarono a compilare i registri dei battesimi, dei matrimoni e dei decessi[17]. Unica in tal senso è la situazione di Villar Pellice, della cui comunità valdese si conserva un registro contenente le rilevazioni – per quanto frammentarie e incomplete – di battesimi, matrimoni e decessi, a partire dal 1673, dunque risalenti agli anni precedenti la distruzione o dispersione delle carte causate dalle campagne contro i valdesi scatenatesi a partire dal 1686. L'uso di tenere registri di tipo anagrafico risalirebbe del resto a un periodo antecedente alle persecuzioni e alla dispersione della comunità valdese. Sebbene non si siano conservati documenti "anagrafici" di questo tipo, notizie della raccolta dei dati relativi alla comunità religiosa si hanno infatti negli anni in cui, con l'adesione alla Riforma protestante, la Chiesa valdese si diede una strutturazione e in particolare una disciplina ecclesiastica sul modello di quella calvinista: nelle ordinanze ecclesiastiche approvate nel 1558, poi riviste negli anni successivi e ratificate nel 1564, vi sono infatti indicazioni sulla tenuta di registri di chiesa[18].

I documenti che si presenterebbero come i più adatti per lo studio dei sistemi familiari e antroponimici, come i registri anagrafici della comunità valdese locale, risalgono dunque solo alla fine del '600, successivamente al ritorno dall'esilio, una fase storica in cui in quest'area geografica i cognomi da tempo hanno ottenuto una loro stabilizzazione; per le epoche precedenti è dunque necessario tentare la ricerca in altre direzioni per individuare altre fonti utili.

Esulando dal contesto confessionale, si dovrà ricordare come l'impossibilità di avvalersi di determinate tipologie documentarie per le epoche più antiche sia connaturata alle forme stesse di organizzazione o di amministrazione del territorio e della popolazione, le quali hanno ricadute sulla produzione delle carte; a questo si aggiunga l'attuazione di determinate politiche di conservazione documentaria. Se la gestione degli archivi costituisce lo specchio degli approcci cultu-

---

[17] L'articolo 14 degli Atti sinodali del 1718 recita infatti che «ayant été proposé à l'Assemblée qu'il serait nécessaire pour le bien public que les Ministres écrivissent les baptêmes, mariages, mortuaires, elle ordonne à chaque Eglise d'acheter des livres pour ce sujet et celles qui n'auront point de Ministre en laisseront la charge au Maître de l'école [...]», ATV, serie I, vol. 1; cfr. anche l'*Introduzione* in G. BALLESIO, C. ARMAND HUGON, *Inventario degli archivi storici dei concistori delle Valli valdesi*, Torino, Claudiana, 2003.

[18] Su questo aspetto si tenga presente che i testi originali delle discipline in oggetto sono andati persi. Si veda a questo proposito la documentazione raccolta da Giorgio Peyrot (ATV, Archivio Ufficio Legale, Miscellanea di regolamenti) il quale desume alcuni dati da J. JALLA, *Synodes vaudois de la Réformation à l'exil (1536-1686)*, in BSHV, 20, 1903, pp. 97-101. Secondo il testo ivi riportato a p. 100 si legge infatti una prescrizione sulla tenuta di registri attraverso i quali segnare gli atti: «4° Que les choses politiques ou civiles soient aux registres».

rali nei confronti di un patrimonio, diviene anche il riflesso di come il "potere" si percepisce e si organizza, agendo spesso sui fondi archivistici del passato e rielaborando sulla base delle esigenze contemporanee le carte che di certe attribuzioni sono la chiave. Questo significa che si trovano spesso interventi di riordinamento, dettati da prassi amministrative mutate, su fondi documentari che ne hanno completamente stravolto la fisionomia iniziale.

Nello studio sull'origine dei cognomi ci si avvale necessariamente di documentazione eterogenea che rende particolarmente difficile compiere dei confronti effettivi fra i dati rilevati; molti atti inoltre sono stati prodotti per esigenze amministrative e gestionali nelle quali l'importanza della forma del nome era rilevante solo nella misura in cui permetteva l'individuazione dei soggetti, mentre le varianti onimiche non erano ritenute causa di dubbio nell'identificazione.

Si può considerare a titolo esemplificativo quanto realizzato dal gruppo di studio coordinato dall'Università di Pisa che ha studiato alcune zone italiane ed europee, segnate da esperienze politiche e amministrative diverse. In quel caso i vari contributi hanno preso in analisi principalmente documenti di tipo religioso-anagrafico anche di epoca pretridentina (elenchi battesimali[19], matricole di confraternite, stati delle anime, matrimoni e decessi); documenti legati all'amministrazione dei beni e delle proprietà (elenchi di affittuari di signorie religiose e laiche e consegnamenti di beni)[20]; documenti dell'amministrazione pubblica (elenchi di tassazione, censimenti); carte private (contratti di vario tipo). La stessa diversificazione di fonti si ritrova anche nel caso del già citato progetto Archimedion, legato a un'area territoriale circoscritta come quella del Piemonte: le rilevazioni riguardano carte medievali edite e inedite, su un arco cronologico che va dal VIII al XVI secolo. Si tratta qui di una ricerca ad ampio spettro, che tenta di rilevare tutte le occorrenze onimiche (nomi di persona e nomi di luogo) presenti in ogni tipo di documento, sia pubblico, sia privato.

Atti che permettono di avere uno sguardo su un'intera popolazione, poiché si configurano quali censimenti contenenti dati demografici di un territorio, sono

---

[19] Di una certa rilevanza la compilazione dell'archivio *I battesimi Pisa dal 1457 al 1527* (http://battesimi.sns.it/index.htmlhttp://battesimi.sns.it/index.html) realizzata a partire dagli elenchi battesimali della Chiesa Primaziale di Pisa.

[20] Il consegnamento, che trae la sua origine nell'ambito del diritto feudale medievale, è l'atto attraverso il quale uno o più possessori dichiarano in presenza di un notaio l'elenco dei loro possedimenti. Successivamente, attraverso questo tipo di documento viene gestita l'amministrazione della grande proprietà fondiaria: tutti coloro che detengono in affitto un bene ne dichiarano il godimento, quindi l'estensione e l'ammontare del pagamento dovuto al signore che ne è proprietario; cfr. *Dizionario del Medioevo*, a cura di A. Barbero e C. Frugoni, Roma-Bari, Laterza, 1998.

quelli legati principalmente alla pressione fiscale. Le forme di tassazione potevano riguardare il nucleo familiare nel suo complesso, inteso quale unità abitativa, come nel caso del "fuocatico", oppure toccare gli uomini di una certa fascia di età, come nel caso del "testatico", o ancora concernere i singoli membri della famiglia, come nel caso della gabella del sale, calcolata sulla base del numero delle "bocche" (uomini e animali) componenti il nucleo. Per quanto riguarda le Valli valdesi, e in particolare la val Pellice, gli elenchi dei nuclei famigliari con la "Consegna delle bocche" per il sale sono conservati presso gli archivi di alcuni Comuni solo a partire dall'inizio del XVIII secolo[21].

Estendendo la ricerca si può fare riferimento agli atti fra privati, conservati attraverso i protocolli dei notai che operavano sul territorio delle Valli, i quali documentano i negozi giuridici, come compravendite, cessioni, testamenti, ecc. Questi documenti sono assai preziosi, poiché permettono in alcune occasioni di compiere anche ricostruzioni dei nuclei familiari, ma sono molto dispersivi – data la loro mole – e i dati che si desumono possono essere tra loro raffrontati solo con molta cautela, inoltre non toccano necessariamente tutta la popolazione in un dato momento[22].

Molto importanti sono infine i fondi documentari delle famiglie signorili e delle fondazioni religiose che operavano nel territorio e che ne detenevano il controllo, sia i fondi documentari dell'amministrazione sabauda[23].

[21] Nel comune di Torre Pellice si conservano i documenti della levata del sale dal 1711 al 1797; a San Giovanni le consegne delle "bocche" per il sale vanno dal 1700 al 1724, seguono i quinternetti per la levata del sale dal 1724 al 1732 e i "Quinternetti per la levata del sale de' particolari di S. Giovanni dal 1711 al 1746" e "Consegna delle bocche umane e del bestiame per la levata del sale 1728 al 1775". Per Luserna si conservano le consegne del sale dal 1711 e consegna della popolazione della comunità di Luserna fino al 1775. Si tenga presente che documentazione analoga, per tutte le comunità delle Valli valdesi, è conservata anche presso l'Archivio di Stato di Torino, nella sezione camerale.

[22] Si veda la documentazione notarile della Tappa di Luserna, di San Secondo e di quella di Pinerolo: i volumi relativi all'Ufficio di Insinuazione di Luserna San Giovanni sono pervenuti all'Archivio di Stato di Torino mediante due successivi versamenti: il primo effettuato nel 1956 dall'Archivio Notarile di Torino, il secondo nel 1994 dall'Archivio Notarile Distrettuale di Torino. Materiale documentario relativo alle località di Luserna, Bibiana, Campiglione, Garzigliana, Fenile, Torre Pellice, Angrogna, Villar Pellice, Bobbio Pellice, Rorà per gli anni antecedenti al 1710, è raccolto nei volumi n. 213 - 217 collocati sotto la località di Luserna. Gli atti dei notai della Tappa di San Secondo di Pinerolo, soggetti ai medesimi versamenti di quella di San Giovanni, vanno dal 1634 al 1801 e dal 1811 al 1861, vi si trovano atti relativi ai comuni della Val San Martino. Gli atti dei notai della Tappa di Pinerolo coprono un arco cronologico che va dal 1610 al 1801 e dal 1814 al 1861.

[23] Fra la documentazione, che la ricerca sui fondi documentari dell'amministrazione dei Savoia consente di individuare, esempio celebre è quello costituito dalla *Divisione del luogo di*

Dati questi esempi si dovrà rilevare la difficoltà nel mettere a confronto le informazioni che si raccolgono via via. Difficoltà che è particolarmente evidente per uno studio che tenti di valutare le forme del nome di famiglia sul piano diacronico, tentando di chiarire se e come esso si trasmetta attraverso le generazioni, e su quello sincronico, descrivendo come si costituiscono le forme cognominali a seconda dei contesti sociali e/o geografici. I nomi possono infatti essere soggetti a variazioni – vere e proprie varianti – legate al contesto di utilizzo, come la lingua nel quale è redatto il documento o la cultura grafica e linguistica dell'estensore e dunque dipendenti da fattori per nulla legati alle forme stesse del nome. Simili osservazioni possono essere valide anche per i registri anagrafici prodotti precedentemente alla fissazione di un modello documentario preciso. A volte tali registrazioni si presentano, inoltre, molto disomogenee fra loro (ad esempio da una parrocchia all'altra vi possono essere variazioni nelle forme di scrittura a seconda della formazione e della prassi di chi scrive) e, come accennato poco sopra, solo con l'emanazione del Codice civile napoleonico e l'introduzione dei registri di Stato civile – e più in generale di determinate forme protocollari – si dispone di dati omogenei su un vasto territorio[24].

Nel caso della ricerca qui presentata, ci si è avvalsi di documentazione prodotta ai fini della gestione del potere territoriale, in particolare di alcuni *consegnamenti* trecenteschi, fatti ai signori locali da parte di affittuari di beni posseduti nell'attuale comune di Villar Pellice, documenti che ovviamente non avevano l'intento di registrate le evoluzioni della comunità (religiosa e non) sulla base dei modelli familiari, come nel caso della documentazione di carattere anagrafico. Nello specifico, si conserva presso la Biblioteca Reale di Torino, il fondo di uno

---

Angrogna tra i fratelli Berengario e Riccardo di Luserna, datato al 16 aprile 1232. In questo atto vi è un elenco delle famiglie che i due fratelli si spartiscono (già edito in *Divisione del luogo d'Angrogna tra' fratelli Berengario e Riccardo di Lucerna (16-IV-1232)*, in BSHV, 4, 1888, pp. 4-6), conservato presso l'Archivio di Stato di Torino (ASTo, Corte d'appello, sessione III, Titoli de' stati antichi, vol 12, c. 24); o ancora la richiesta di alcuni abitanti di Angrogna di essere messi sotto la diretta protezione del duca Filiberto I, segnalato da Pietro Rivoire (*Storia dei Signori di Luserna*, in BSHV, 11, 1894, p. 74) conservato presso l'Archivio di Stato di Torino (ASTo, Provincia di Pinerolo, Angrogna, mazzo 5, n. 1).

[24] Con l'entrata in vigore nel 1806 del codice civile napoleonico, si stabiliva la nomina di pubblici ufficiali cui affidare la tenuta e la conservazione dei pubblici registri di stato civile e la materia veniva regolata da apposite disposizioni; tale regolamentazione in alcuni Stati fu conservata anche dopo la Restaurazione. Nel Regno di Sardegna, a partire dal 1838 entrò in vigore lo Stato Civile albertino: il *Regolamento* emanato dal re Carlo Alberto nel 1837 sanciva le modalità di tenuta dei registri di stato civile e affidava agli enti ecclesiastici la redazione degli atti. Con il R.D. 15 novembre 1865, n. 2602 veniva infine istituito l'ordinamento dello Stato civile nel Regno d'Italia, attribuendo al Sindaco (art.1) la qualifica di ufficiale preposto.

dei rami della famiglia che controllava il territorio dell'attuale val Pellice (già val Luserna), i Luserna Manfredi di Angrogna[25]. Le carte di questo archivio, hanno costituito anche in passato un importante bacino di ricerca, vi sono infatti informazioni sulla ripartizione e sullo sfruttamento del territorio e delle sue risorse: la situazione dei boschi, dei pascoli, del coltivo, delle altre attività e dei costi amministrativi. Tuttavia sarà bene ricordare come tali documenti, oggetto in anni recenti di un intervento di riordino, costituiscono solo uno dei tasselli attraverso i quali definire le forme di amministrazione del territorio e dunque il panorama della popolazione locale[26].

Fra le molte carte presenti, sono conservati appunto i volumi dei consegnamenti dei particolari di alcune comunità, principalmente di Bobbio Pellice, Villar Pellice, Torre Pellice e Luserna.

I consegnamenti, raccolti in trentuno fascicoli, coprono un arco cronologico che va dal 1331 al 1787. A questi documenti seriali, si aggiunge, in maniera quasi fortuita, un consegnamento di beni di una decina di abitanti dell'attuale Torre Pellice ad Allasia, vedova di Alberto Luserna, a nome dei suoi figli Ueto e Gottifredo, datato al 10 e 11 gennaio 1272[27].

Oltre a questi elenchi di affittuari vi sono protocolli notarili del XV secolo e alcuni volumetti relativi alle notizie sulla popolazione e sui beni individuali di diverse comunità per l'anno 1687 e la documentazione legata all'amministrazione della giustizia in primo e secondo grado, diritto che la famiglia Luserna mantenne

---

[25] A. BARBERO, *Il dominio dei signori di Luserna sulla Val Pellice (secoli XI-XIII)*, in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», 91, 1993, pp. 657-690. Si vedano inoltre i vari interventi di P. Rivoire apparsi sul Bollettino della Società di Studi Valdesi a partire dal 1894 (nn. 11, 13, 14, 17, 20) i quali, benché datati e nonostante presentino alcune imprecisioni, sono utili nel fornire indicazioni archivistiche sulle fonti consultate.

[26] L'archivio fu donato alla Biblioteca Reale di Torino dalla marchesa Camilla Manfredi Luserna nel 1930; oggetto di un'inventariazione ottocentesca, nel 2008 è stato riordinato a cura di Daniela Cereia e Francesca Ortolano. Nel 1960 l'inventario ottocentesco fu pubblicato sul «Bollettino della Società di Studi Valdesi»: A. ARMAND-HUGON, *Archivio dei Luserna d'Angrogna*, in BSSV, 107, 1960, pp. 77-92. Sulla base del riordino delle carte, in cui si è rilevata la presenza di carte non appartenenti alla famiglia, vi sono fondi quali: Fondo Famiglia Manfredi Luserna di Angrogna (anni 1236-1893, suddiviso nelle serie Feudalità, Patrimonio, Atti di lite), Fondo Carte e atti processuali in primo e secondo grado dei Tribunali della valle di Luserna (anni 1585-1797 suddiviso nelle serie Atti criminali, Atti civili, Amministrazione) Fondo Famiglia Vacca di San Pietro (anni 1598-1632).

[27] Biblioteca Reale di Torino [BRT], Archivio Famiglia Luserna Manfredi di Angrogna, Allegati alla causa di Stefano Amedeo Manfredi Luserna, marchese di Angrogna contro il Regio Patrimonio e il conte Marco Aurelio della Torre relativa all'eredità di Giorgio Giuseppe Antonio Bigliori morto senza eredi (1788-1790), mazzo 133, fasc. 5.

fino all'età napoleonica: si conservano quindi gli atti criminali e civili dalla metà del Seicento fino alla metà del Settecento.

Coordinate storiche

Si è visto come le forme del nome, nello specifico quello di famiglia, si determinano sulla base del contesto nel quale vivono gli individui che quel nome utilizzano e portano: sui nomi influiscono le strutture sociali ed economiche del territorio, quelle famigliari e del popolamento, quelle legate alla gestione delle risorse. Risulta pertanto molto importante cercare di ricostruire gli elementi evocati, sebbene per quanto riguarda le Valli valdesi le informazioni siano lacunose e gli studi compiuti abbiano messo in luce solamente alcuni di questi aspetti.

Le Valli si sono caricate nel tempo di forti valenze simboliche, sono divenute lo scenario nel quale la "narrazione" del passato si compone in maniera ambivalente di vicende storiche e di memorie trasmesse attraverso le generazioni, e la designazione delle valli Pellice, Chisone e Germanasca secondo l'accezione che le connota religiosamente, trova le sue radici in epoca moderna, con le capitolazioni firmate nel 1561 a Cavour fra i valdesi e il duca di Savoia, quando furono fissati i confini entro i quali coloro che si rifacevano al movimento valdese – identificati nelle capitolazioni su base territoriale[28] – potevano tenere pubblico culto. Tuttavia solamente nel corso del secolo successivo, a partire dalla pubblicistica protestante, si andò creando la definizione di "Valli valdesi", nella quale comunità ecclesiale e territorio geografico si fondevano[29]. Sempre al Cinquecento e in particolare a una trentina di anni prima dell'accordo, risale uno dei momenti cruciali per la successiva storia valdese, ovvero l'adesione della minoranza di origine medievale alla Riforma protestante avvenuta nel 1532 col Sinodo di Chanforan, dopo il quale, a partire dagli anni Cinquanta del secolo si era avviato il processo di strutturazione delle comunità – che si identificheranno con l'antica confessione valdese – come chiese riformate calviniste. La peculiarità di queste zone, per altri versi del tutto similari ai territori alpini limitrofi, fu dunque determinata da ele-

[28] Un'edizione del testo dell'accordo siglato nel 1561, conservato presso l'Archivio Vaticano, si trova in R. De Simone, *Tre anni decisivi di storia valdese. Missioni, repressione e tolleranza nelle valli piemontesi dal 1559 al 1561*, Roma, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1958, pp. 283-288. Un'edizione critica si trova anche in T. Pons, *Sulla pace di Cavour del 1561 e i suoi storici*, in BSSV, 110, 1961, pp. 149-155.

[29] D. Tron, *La definizione territoriale delle Valli valdesi dall'adesione alla Riforma alla Rivoluzione Francese*, in BSSV, 189, 2001, pp. 5-42.

menti come l'appartenenza religiosa, la discriminazione politica e la stanzialità su un area geografica circoscritta[30].

Il quadro nel quale si venne formando quell'idea di "Valli valdesi" che a partire dall'età moderna accompagna la vicenda di questa minoranza religiosa è assai lontano cronologicamente da quello in cui furono realizzati i consegnamenti su cui si è concentrato il presente studio. Tali documenti furono infatti prodotti molto prima che si fosse consolidato, non solo il concetto di Valli valdesi, consacrato dalla pubblicistica seicentesca, ma anche il quadro sociale e religioso che vi era dietro a questa definizione.

La situazione delle Valli nei secoli centrali del Medioevo in rapporto alla diffusione dell'eresia si presenta di assai complessa lettura. Significative in tal senso sono alcune osservazioni di Grado G. Merlo secondo il quale il movimento ereticale diffuso in area piemontese, che le fonti inquisitoriali coeve definivano "valdese", aveva carattere composito; dietro questo attributo si nascondeva nei fatti una varietà di esperienze ereticali: «comunità e individui caratterizzati da un complesso eterogeneo di credenze e di riti che è stato definito, non a torto, un "vero e proprio sincretismo ereticale"»[31]. Se dunque nelle valli di Luserna (ora val Pellice) e di Perosa (ora bassa val Chisone) all'inizio del Trecento la dissidenza religiosa era abbastanza radicata – proprio negli anni in cui fu stilato il primo dei consegnamenti conservatisi si ha notizia della presenza a Bobbio Pellice, di Martino Pastre[32], uno dei capi dell'opposizione religiosa, forse originario proprio di quelle valli – la sua fisionomia era lungi dall'essere precisamente e definitivamente connotata. Le difficoltà in questa ricostruzione derivano anche dalla già evocata situazione delle fonti, poiché i documenti attraverso i quali è possibile ricomporre la storia della presenza ereticale nel Piemonte sono principalmente di tipo inquisitoriale. Ed è proprio attraverso gli atti dei processi e le relazioni degli inquisitori[33] che si può tentare una ricostruzione dell'area geografica entro la quale vi erano eretici e valdesi. Essa comprendeva un territorio assai vasto, che si estendeva dalle valli alpine sottoposte al re angioino, dalle terre del marchese di Saluzzo, fino a quelle del Delfino di Vienne; dai territori del principe di Acaia fino ai domini di Luserna e dalla Val Susa fino al Chierese. Si trattava del Cuneese e delle sue valli, del Saluzzese, del Pinerolese e delle sue valli, dalla valle del

---

[30] B. PEYROT, *Identità valdesi: eredità, confini e scelte*, in *Heritage(s)*, cit., pp. 39-48.

[31] G. G. MERLO, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del Trecento*, Torino, Claudiana, 1977, p. 17. Egli riprendeva a sua volta quanto enunciato dallo storico G. GONNET, in *Le confessioni di fede valdesi prima della Riforma*, Torino, Claudiana, 1967, p. 119.

[32] MERLO, *Eretici e inquisitori*, cit.

[33] Sulle fonti e sul loro utilizzo cfr. G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, Torino, Claudiana, 1984.

Sangone, dalla valle di Susa, dal Chierese[34]. L'espansione della dissidenza religiosa si manifestava dunque sotto molteplici vesti, non a caso si è parlato e si continua a parlare di "valdismi" medievali[35].

Sul piano politico nel Medioevo la val Pellice e la val Germanasca erano zone tutto sommato marginali e sebbene da qui si potesse facilmente raggiungere la Francia rimasero sostanzialmente estranee ai grandi flussi di persone e di merci che caratterizzavano altre zone delle Alpi[36]. Nonostante questa posizione periferica, vi era una certa vivacità economica, connessa soprattutto all'allevamento, dal momento che i pascoli erano sfruttati anche per gli armenti del vicino Queyras, mentre alcune terre dell'alta val Pellice erano utilizzate dall'Abbazia di Staffarda, la quale proprio sul territorio di Villar Pellice nel 1159 aveva ricevuto da Guglielmo di Luserna l'uso dei pascoli e delle acque del torrente della Val Guicciarda (da identificare con la Comba dei Carbonieri al confine tra il comune di Bobbio Pellice e quello di Villar Pellice).

La zona era dunque caratterizzata da un'economia basata sul piccolo e medio possesso fondiario e sullo sfruttamento dei pascoli comuni per la pastorizia[37]. Le colture diffuse rispondevano ai progressivi cambiamenti di altitudine nel risalire la valle da Luserna San Giovanni a Bobbio Pellice: ai vigneti, agli alberi da frutta e al frumento coltivati nella zona della bassa valle, si sostituivano i castagni, i noci e la segale a partire dai novecento metri, i quali, salendo ancora di quota lasciavano il posto ai boschi e ai pascoli.

Le forme del popolamento rispondevano sostanzialmente a quelle attestate nella zona subalpina piemontese, in cui l'area dei centri abitati si configurava quale «spazio frammentato, sistematicamente policentrico» nel quale i villaggi «non sono unità demiche compatte, ma spesso (...) rappresentano insiemi di microinsediamenti caratterizzati da popolazioni dalle ben precise caratteristiche: es-

---

[34] MERLO, *Eretici e inquisitori*, cit. pp. 75 sgg.

[35] A introdurre il concetto di valdismi, al plurale, è stato alcuni decenni or sono G.G. Merlo nel già citato volume intitolato *Valdesi e valdisimi medievali*. Di questa definizione rivendicava il valore maieutico, contro quelle che ebbe modo di definire "onnivore generalizzazioni e pigre schematizzazioni", G. G. MERLO, *Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*, Torino, Claudiana, 1991, p. 21. Su tale questione si veda anche il recente G. G. MERLO, *Itinerari storiografici dell'ultimo decennio*, in *Valdesi Medievali*, a cura di M. Benedetti, Torino, Claudiana, 2009, pp. 11-21.

[36] MERLO, *Eretici e inquisitori*, cit. p. 115.

[37] Anche se riferito in generale all'area delle Alpi occidentali, si veda a questo proposito quanto rilevato in P. P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi, dal XVI secolo ad oggi*, Roma, Carocci, 2001 [1989].

se sono costituiti da "quartieri di lignaggio", da conglomerati di gruppi parentali»[38].

Vi era una scarsa stratificazione sociale, la maggioranza degli abitanti delle Valli infatti era costituita da contadini e/o allevatori, i quali avevano ottenuto la terra che lavoravano in enfiteusi perpetua dai signori locali. Non vi sono molti dati sulla consistenza demografica di questo territorio, anche se dalle poche attestazioni documentarie emerge che la val Luserna doveva essere abbastanza densamente popolata. Mancano inoltre dati sulle strutture famigliari dell'area e sarebbe auspicabile uno studio che permettesse di fare luce su un importante aspetto dell'organizzazione sociale del territorio, che ha delle ricadute fondamentali sulle forme di designazione degli individui, ma non solo.

Come premesso, il potere signorile era esercitato dalla famiglia Luserna, la quale plausibilmente già dai tempi della contessa Adelaide aveva ottenuto privilegi nella zona e aveva iniziato a costruire il suo dominio, strutturato nella forma del consortile. Le comunità locali, le cui definizioni territoriali sembrano essersi precocemente consolidate, solo nel corso del Duecento conobbero uno sviluppo organizzativo, con la comparsa di un podestà nel secondo decennio del secolo; anche se la sua nomina era signorile e almeno inizialmente era un membro della famiglia Luserna a ricoprire tale carica. Di una certa rilevanza fu la promulgazione nel 1276 degli statuti di Luserna nei quali si precisarono le competenze giurisdizionali dei signori, mentre progressivamente la gestione del potere si svincolò «dalla presenza fisica e paternalistica del signore per acquisire tratti più impersonali e organizzati»[39].

Analisi della fonte

I tre consegnamenti analizzati furono compilati nel corso di un decennio, fra il 1331 e il 1342; essi registrano i beni concessi in affitto da parte di tre fratelli, Pietro (consegnamento del 1331), Giovanni (consegnamento del 1338) e Daniele Giovannotto (consegnamento del 1342) figli di Goffredo, appartenenti al ramo

---

[38] *Lo spazio politico locale in età medievale, moderna e contemporanea. Atti del convegno internazionale di studi (Alessandria, 26-27 novembre 2004)*, a cura di R. Bordone, P. Guglielmotti, S. Lombardini, A. Torre, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, pp. 18-19.

[39] BARBERO, *Il dominio dei signori di Luserna*, cit. p. 684.

della famiglia Luserna che deteneva la proprietà di una parte del territorio di Villar Pellice[40].

Come è facile immaginare tali documenti presentano alcuni pregi e alcuni difetti per la ricerca antroponomastica qui compiuta. Da una parte, per loro natura, devono individuare le persone con precisione, il nome infatti non può essere vago o avere carattere di genericità, dunque si suppone che la registrazione sia il più possibile aderente alla designazione dell'individuo (pur ricordando lo scarto esistente fra nominazione "privata" e informale e designazione "pubblica" e formale). Dall'altra i consegnamenti presentano una serie di limitazioni per quanto riguarda lo studio della trasmissione del nome e delle strutture famigliari, dal momento che furono prodotti per attestare le proprietà fondiarie sulle quali i singoli pagavano un censo al signore, rilevando quindi solamente i possessori di beni nei confini individuati (spesso i possessori non sono residenti pur provenendo da zone limitrofe). Questo genere di documento inoltre non fa distinzioni su base religiosa – come richiederebbe l'obiettivo qui perseguito – e nel caso del *corpus* conservatosi non vi è una continuità cronologica tale da consentire la verifica degli sviluppi e delle forme di trasmissione del nome all'interno del gruppo famigliare, poiché il primo consegnamento conservatosi, prodotto successivamente a quelli visti, risale a un secolo dopo, cioè al 1443[41].

Tuttavia, il fatto che queste tre raccolte di dichiarazioni siano state realizzate in anni diversi (1331, 1338 e 1342) e coinvolgano in alcuni casi i medesimi proprietari (i quali ricorrono soprattutto nella descrizione delle coerenze) permette di compiere alcune importanti valutazioni. Si vedrà infatti come i diversi esiti dei nomi offrano interessanti spunti di riflessione. Accanto a questo si consideri che altri strumenti di paragone sono offerti dalle attestazioni nominali e cognominali di epoca successiva, per esempio quelle che si hanno negli elenchi degli esiliati, compilati alla fine del 1600, e non ultimo, i nomi raccolti da Osvaldo Coïsson e attualmente attestati nelle Valli valdesi[42].

Nell'analisi dei tre consegnamenti, in assenza di un univoco sistema di catalogazione onimica, si è definito uno schema, in parte derivato dalle ricerche compiute in altri contesti e riconosciuto come valido dai linguisti[43], in parte suggerito

---

[40] BRT, Archivio Famiglia Luserna Manfredi di Angrogna, Protocollo notarile dei consegnamenti di beni fatti dagli abitanti di Villar ai consignori Bigliori Rorengo, mz. 42 fasc. 1.

[41] BRT, Archivio Famiglia Luserna Manfredi di Angrogna, Protocollo del notaio Chiaberto Pellizone dei consegnamenti di beni fatti dagli abitanti di Villar e Bobbio (...), mz. 43 fasc. 9.

[42] Coïsson, *I nomi di famiglia*, cit.

[43] M. Bourin, *Les études d'anthroponymie comme méthode d'histoire sociale: l'enquête du GREHAM*, in «Rivista Italiana di Onomastica», III, 1, 1997, pp. 7-23 e D. Kremer, *Autour de la formation historique des noms de famille italiens*, in *Da Torino a Pisa, Atti delle giornate di*

dalle caratteristiche e dai dati della fonte. Proprio la casistica emersa ha suggerito l'applicazione di determinate classificazioni, che potranno essere verificate col prosieguo delle ricerche o in rapporto ad altre rilevanze. Particolarmente prezioso in tal senso, quale fondamentale guida metodologica, è stato un lavoro recentemente pubblicato da Alda Rossebastiano, dedicato al quadro antroponimico tardo medievale di Oglianico, comune del Canavese[44]. In tale studio la ricercatrice torinese si è avvalsa della medesima tipologia di fonte qui impiegata, anche se di epoca diversa, costituita da alcuni consegnamenti quattrocenteschi. Conformemente all'approccio usato in quella ricerca, sono state qui considerate in primo luogo le forme onimiche degli affittuari, da intendersi quali voci principali, e non tutte le occorrenze onimiche che compaiono nel documento, quando usate come elementi descrittori dei beni vicinali. Le coordinate di ciascun possesso sono infatti costituite generalmente da un macrotoponimo e le coerenze sono determinate attraverso i beni confinanti, ciascuno identificato attraverso il nome del suo conduttore o proprietario. La prudenza nei confronti di questi nomi deriva dal fatto che la loro precisione e completezza riveste in quella sede minore importanza, anche perché i nomi sono in tal caso accompagnati dal toponimo, il quale a sua volta funge da elemento identificativo, vero e proprio componente di un binomio definitorio. Nonostante tale scelta e mantenendo le dovute cautele, si vedrà come alcune osservazioni si possano compiere anche per i nomi dei confinanti, perché consentono di rilevare taluni fenomeni, plausibilmente non del tutto dipendenti dal loro contesto di utilizzo.

Le occorrenze di nomi globalmente rilevate sono più di trecentodieci, tuttavia, dalle cinquantadue dichiarazioni contenute nei tre consegnamenti, gli affittuari sono trentotto (alcuni ricorrono infatti più volte, poiché possiedono beni che appartengono ai diversi fratelli). Compaiono ventotto tipi di secondi nomi, tre di questi "cognomi" sono usati più di una volta a designare persone diverse. Come si avrà modo di chiarire più avanti, sono state considerate anche le forme onimiche degli affittuari attribuibili a un consegnamento precedente – forse di inizio secolo – al quale si può risalire indirettamente sulla base delle informazioni contenute nei tre censimenti visti[45].

---

studio di Onomastica, Torino, 7-9 aprile 2005. Atti delle giornate di studio di Onomastica, Pisa, 24-25 febbraio 2006, a cura di A. Rossebastiano, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 2006, pp. 3-29.

[44] A. ROSSEBASTIANO, *Nome, cognome e soprannome nel Piemonte rurale*, in «Studi Piemontesi», 2004, fasc. 1, pp. 29-47.

[45] Su questa scelta operativa cfr. *ibid.*

In questi consegnamenti la costruzione del secondo nome si realizza mediante diverse tipologie: 1) una nella forma *nome+cognome* (con uscita al singolare), 2) una nella forma *nome+patronimico* (in genitivo)/*nome+de+nome del padre* (in ablativo), e a questa seconda si associa per analogia di costruzione la variante in cui il *de* esprime provenienza, 3) una forma più articolata del tipo *nome+condam filii+nome del padre+patronimico/cognome del padre(+de + luogo),* a cui si può ricondurre quella corrispettiva per le donne, definite in base al rapporto di parentela con padre, fratello, marito o suocero[46].

Al primo modello si possono ricondurre la maggioranza dei casi. Di questo tipo sono ad esempio *Lantelmus Aremborg*[a], *Guillelmus Audeerius*[b] (Audero), *Berten Baridon*[x] (Baridon), *Martini* (al genitivo perché specificativo del nome della vedova) *Bergognus*[x] (Bergogni), *Jaymetus Bermundus*[a] (Bermond), *Joanetus Comba*[a] (Comba), *Anthonio Fabro*[a] o *Anthonius Faber*[c] (Fabre), *Michael Jayme*[b] (Giaime), *Lantelmus Maynet*[b] (Meynet), *Guillelmus Polignanus*[a] (Polignano), *Peyretus Roetus*[c] (*Rouet*). In un caso, uno degli affittuari, Michele Jayme, nel consegnamento del 1331 riceve una determinazione ulteriore attraverso l'indicazione di provenienza; lo si trova infatti identificato come *Michael Jayme de Villario*[a] (vale a dire di Villar Pellice). Se si estende l'osservazione anche a coloro che sono nominati quali confinanti dei beni descritti la tendenza sembra confermata; si danno i casi come *Petrus Bertrant*[c] (*Bertrand)*, *Peyrotus Boscus*[a] (Bosc), *Jacobus Boysa*[a] (*Bouissa*), *Stephanus Dalmacius*[a] (Dalmas), *Anthonius Garner*[c] (Garnier), *Armandus Pellenc*[c] (Pellenc), ecc.

Per il secondo tipo, nella forma *nome + patronimico* (in genitivo) / *nome + de + nome del padre* (in ablativo) si notano alcune oscillazioni nella resa; va ricordato inoltre come gli esiti in *–i* possono essere variamente interpretati. Di questo tipo sono *Johannes Ferroni*[b] (*Ferron*), *Sebilia Giraudi*[c] (Giraudo), *Perinus Mussi*[a] anche definito *Perinus de Musso*[b] (Musso), *Jayme de Pellencho* (Pellenc), anche se questo cognome quando usato nei casi dei confinanti può comparire privo della particella *de.*

In alcune situazioni la terminazione in *–i* è una delle varianti possibili dello stesso nome anche se usato ad anni di distanza, come attestato dal caso di *Guillelmus Audeerius*[a] o *Guillelmus Auderii*[b] (Audero). Simile è la situazione di un nome già visto nell'esito al singolare, che compare anche nella versione in *–i*:

---

[46] Per il riferimento documentario di ciascuna forma onimica da qui in poi citata, si useranno gli apici secondo il seguente criterio: a (1331), b (1338), c (1342), x (ante 1331). Tra parentesi si indicherà invece la forma moderna del cognome se attestata in Coïsson e presente a Villar Pellice o nelle zone delle Valli valdesi, oppure sempre tra parentesi tonde, ma in corsivo, la forma attestata in altre aree (fra cui anche quelle di insediamento valdese).

Marquetus Bermundi[a] o *Ambrosia Johannis Gaudrandi*[b], anche definita come *Ambroxia Gaudranda*[c] (secondo la nota tendenza ad assimilare la terminazione del secondo nome al nominativo singolare femminile nel caso di nomi di donna, fenomeno ancora oggi riscontrabile nella parlata locale) tenendo presente il fatto che il medesimo cognome risulta espresso anche nella forma singolare di *Guillermus Gaudrandus*[a] (*Gaudrand* o *Gautrand*, attualmente non attestato nelle Valli valdesi, ma sul versante alpino francese). È interessante notare come in questo caso la località in cui sono collocati alcuni dei beni di *Ambrosia*, sono siti al *Clot de Gaudrand*, attestazione ancora presente nella toponomastica locale nella forma Clot 'd Goudran; si può qui immaginare che il gruppo famigliare ivi residente abbia dato il nome alla località.

A proposito del terzo tipo, quello più articolato, nella stringa *nome + condam filii + nome del padre + patronimico/cognome del padre (+ de + luogo)*, sembra qui di poter riprendere quanto osservava Rossebastiano nel suo studio su Oglianico, la quale ritenne che si doveva considerare l'uso di questa forma così complessa non come costitutiva dell'identificazione dell'individuo, e dunque non tanto quale forma di disambiguazione del singolo, ma con la finalità di un miglior reperimento del fondo, in rapporto al cambio di conduttore altrimenti non individuabile. Nel campione analizzato, in quattro casi il cognome «si rivela a riferimento interno, esplicitato dalla medesima formula, applicata, nella fattispecie, alla identificazione del padre»[47]. Sono di questo tipo due consegne del 1331 di *Peyretus et Marinus fratres condam filii Johannis de Roeto* (*Rouet*) o *Johannes condam filius Petrus Bermundi* (*Bermond*). Come avveniva nel consegnamento di Oglianico del XV secolo, anche qui «l'uso della formula binomica non è mai sovrabbondante, nel senso che non viene mai usata due volte nel contesto»[48]. Infatti quando il figlio è identificato attraverso l'indicazione esplicita del nome del padre, viene espresso solo il cognome del padre e non anche quello del figlio, tanto che si potrebbe intravvedere in tale forma il «passaggio del secondo nome a "nome di famiglia", divenuto ereditario e stabile»[49]. Tale ipotesi sarebbe confermata anche dal caso dei due contribuenti visti, i quali se nel *consegnamento* del 1331 sono identificati come *Peyretus et Marinus fratres condam filii Johannis de Roeto* quali possessori di un unico bene, nel 1342 sono identificati come *Peyretus Roetus* e *Martinus Roetus*, quando compaiono come affittuari di beni distinti. Parallelamente sempre nel 1331, fra i consegnatori vi è anche *Alaxia*, definita come moglie di *Peyretus de Roeto*: il "cognome" qui è effettivamente lo stes-

[47] ROSSEBASTIANO, *Nome, cognome*, cit. p. 30.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*

so di quello usato per il padre di *Peyretus*. Si notano inoltre oscillazioni nella forma del cognome, poiché se l'identificativo del 1331 era *de Roeto* nel 1342 diventa *Roetus*, con la caduta del *de*, salvo poi divenire *Roet* successivamente, forma plausibilmente più vicina a quella orale peraltro assimilabile all'esito moderno Rouet, in uso ancora alla fine del 1600 e attualmente presente in Francia. In merito a questo cognome potrebbe valere il principio secondo cui «le forme volgarizzanti sono talora introdotte da *de* seguito o no da articolo»[50], uso che potrebbe dipendere dal tipo di scelta operata dal notaio che redige i consegnamenti.

A questo proposito sarà utile considerare il caso di un contribuente, nel 1331 definito *Lantelmus Aremborg*, quando compare come possessore fra le coerenze di un altro contribuente, mentre nel 1338 quale affittuario viene definito alternativamente *Lantelmus de Arenboroc* oppure senza il *de*, *Lantelmus Arenbor*. Che la sua designazione vari è attestato inoltre dal fatto che la nuora, la quale è fra gli affittuari del 1331 è definita come *Villelma nurus Lantelmus de Aremborg*. Allo stesso tempo, questa medesima forma di nome di famiglia, è impiegata nelle diverse varianti anche nel caso di più possessori.

Forme particolari da segnalare sono, nel consegnamento del 1338, l'uso del nome aggiunto, un soprannome, *Antonius Garinii dictus Ferrer*, il quale tuttavia, quando confinante, è definito nella forma *Antonius Ferrerius*, in cui il nome aggiuntivo si sostituisce a quello principale. In due casi nel *consegnamento* del 1331 al nome+cognome (o patronimico) si aggiunge una specificazione ulteriore di provenienza nella forma: *Martinus et Petrus fratres condam Johannis de Andreo de Sublasco* e *Michael Jayme de Villario*. Tale specificazione appare singolare se si considera che il censimento riguarda appunto Villar Pellice da cui proviene la maggioranza degli affittuari. È difficile valutare il senso di queste specificazioni, infatti entrambe sono legate al territorio stesso cui riguarda il consegnamento, Villar Pellice e Subiasco, località quest'ultima ancora attualmente attestata e sita nel territorio di Villar Pellice, nella quale sono localizzati alcuni dei beni oggetto di enfiteusi. Se la prima, relativa a Subiasco, richiama forme di designazione più arcaiche e sembra suggerire come non esista una forma cognominale vera e propria dal momento che l'identificazione viene data attraverso il nome del padre (*de Andreo*), per il quale è utile dire che è Andrea di Subiasco, nel secondo caso, relativo a Villar Pellice, vista la genericità dall'estensione territoriale dell'indicazione, appare meno intellegibile. Vi erano forse alcuni concessionari esterni rispetto ai quali questo abitante di Villar doveva essere distinto? Nei consegnamenti non vi sono infatti altri dichiaranti omonimi con altre specificazioni.

[50] Ivi, p. 32.

Nella resa dei nomi, che ricorrono nel corso del decennio a designare gli affittuari, si riscontrano dunque una serie di oscillazioni, le quali sembrerebbero rispondere principalmente al passaggio dalla dimensione dell'oralità, nella quale erano abitualmente usati, a quella della pagina scritta, a cui si aggiunge la trasposizione dalla lingua vernacolare al latino, mentre appare meno convincente richiamarsi a una ipotetica condizione di incertezza del nome stesso, determinata da una sua non compiuta determinazione o utilizzo. Se si osservano attentamente i tipi di rese dei "cognomi" si noterà infatti che ciascun estensore sembra prediligere talune forme invece di altre. Il notaio che scrive il consegnamento del 1338 per esempio, Armando Armandi, usa quasi sempre la forma con la terminazione in *–i*, e la stessa propensione si nota anche scorrendo i nomi dei confinanti indicati (i confinanti dei beni di *Antonius Garinii dictus Ferrer* per esempio sono: *Guillelmo Auderii, Nicolinus Pelliconi, Petrus Berardi, Jordanus de Acello, Johanne Claperii, Franconis Audric[us], Guillelmis filius Johannis de Rufo, Jordanus Molinii, Joannes Gaudrandi, Oliverius Lenza* e gli *heredes Gauterii Dalmacii*).

Particolarmente eloquente di come le oscillazioni possano essere ricondotte alla messa per iscritto in latino è il caso della resa del nome degli eredi di un affittuario, che compaiono fra i detentori di beni confinanti con quelli di *Lantelmus Maynet* (la cui forma onimica sembrerebbe stabile, poiché identica nei vari consegnamenti). Uno di essi nel 1331 viene definito *Johannes Alberti Poncii*, mentre in quello del 1342 si parla in maniera generica degli eredi di Alberto, definiti come *heredes Alberti Ponz*. In questo caso il secondo nome è quasi completamente assimilabile all'esito attestato attualmente, Pons, e ricalcherebbe la forma volgare che il nome doveva avere presentandosi in forma decisamente cognominale (altra cosa è ovviamente l'ereditarietà del nome); non solo quindi non vi è la latinizzazione del nome, ma si osserverà come l'uso della terminazione in *–i* è, nel primo esempio, chiaramente determinata dalla concordanza con il primo nome in genitivo.

Se si considerano le ventotto occorrenze di secondi nomi del tipo cognominale usati, effettuando un confronto su una scala temporale molto ampia, la quale comporta evidentemente delle semplificazioni e la perdita di alcune sfumature, si rileva che di questi più del sessanta per cento, cioè diciotto, è ancora attualmente attestata nel territorio delle Valli valdesi (in particolare proprio a Villar Pellice), o comunque è stata rilevata da Coïsson. Questo significa che se ne riscontra la presenza in una delle zone di insediamento valdese o nelle aree limitrofe francesi: Baridon (oggi uno dei principali cognomi di Villar Pellice), Bergogni, Bermond, Brun o Brunet, Cairus (attestato solo alle Valli), Comba, Fabre (attestato nel

Queyras), Ferron, Giraud/Giraudo, Giaime, Musso, Pellenc, Rouet (attualmente scomparso ma presente ancora nel 1600), Sibille, a questi si accompagnano nomi non rilevati nel censimento di Coïsson ma diffusi nelle zone limitrofe del Piemonte, come Audero, Garino, Polignano.

Sebbene lo si debba considerare con cautela, poiché si tratta di un censimento che non copre esattamente le stesse aree del 1300, si possono confrontare questi risultati con quanto emerge dall'analisi del consegnamento realizzato a Villar Pellice alla metà del Quattrocento[51]. Nel documento del 1443, si nota che sulla totalità dei cinquantaquattro affittuari che compaiono, le forme cognominali impiegate sono trentatré, di queste circa la metà sono ancora attualmente attestate. Se si compie un raffronto fra i nomi in uso nel Trecento e quelli del Quattrocento si nota che undici cognomi compaiono in entrambi i secoli e di questi, dieci sono ancora presenti oggi. Anche in questo caso, di quelli che ricorrono a designare più di una persona, si danno alcune varianti. In particolare si nota quanto aveva osservato Rossebastiano per Oglianico e che nei consegnamenti trecenteschi non avveniva, ovvero il ricorso in alcuni casi al nome aggiunto, con finalità evidente di disambiguazione, che consentisse la distinzione dei diversi rami in cui alcune famiglie potevano essersi frazionate. Il cognome aggiunto, nel tempo poteva divenire cognome semplice a sua volta come suggeriscono i casi dei *Combe alias Dalmacii* (Dalmas, è un cognome molto diffuso a Villar Pellice) o *Comba de Bezeto* (cioè i Comba del Bessé, località sul confine con Bobbio Pellice) o per i *Gignossi alias Alasani* o *Gignossi alias de Borellis*.

[51] BRT, Archivio Famiglia Luserna Manfredi di Angrogna, Protocollo del notaio Chiaberto Pellizone dei consegnamenti di beni fatti dagli abitanti di Villar e Bobbio (...), mz. 43 fasc. 9.

Ante 1331	1331	1338	1342	Coïsson[52]
de Andreo de Sublasco				
	Aremborg / de Aremborg (F)			
			de Areborc	
Auderii (F)				AUDERO
	Audeerius	Aude(r)ii	Auder	AUDERO
		Audeeria (F) e Auderi	Audera	AUDERO
			de Audren	AUDERO
			Baridon	BARIDON
Bergognus				BERGOGNI
Bermont				BERMOND
	Bermundus		Bermont	BERMOND
			de Bermont (F)	BERMOND
Bermundi				BERMOND
	Bermundi			BERMOND
de Berto				
	Bomdo/Brecius			
	Bruneri			BRUN o BRUNET
	Chayruci			CAIRUS
	Comba			COMBA
Fabrus (F-M)	Fabro		Faber	FABRE
	Ferroni			FERRON

[52] Alle attestazioni di Coïsson, si aggiungano quelle estratte dagli elenchi dei cognomi oggi presenti nelle zone della val Pellice e limitrofe.

		Garinii di(ct)us Ferrer		GARINO - FERRERO
	Gaudrandus			
		Johannis Gaudrandi	Gaudranda	
			Giraudi	GIRAUDO
	Jayme de Villario		Jayme	GIAIME
Leoneti				LEONE?
			Maynet	MEYNET
			de Morant (F)	
	Mussi	de Musso	de Musso/ Mux	MUSSO
	de Pellenco			PELLENC
	Polignanus			POLIGNANO-POLLINO
de Roeto (qui eredi di)			Roetus	ROUET /ROET
	de Roeto			ROUET
			Sebilie (F)	SIBILLE
	Sibilie Gaudrande			SIBILLE
			Taloxa o de Taloxa	
	Zanca (F)			

Conclusioni

Nonostante la parziale staticità della fonte, da essa emergono i “brandelli” di un sistema onomastico complesso, nel quale i nomi servono a collocare le persone rispetto al contesto della comunità e a quello del territorio, dal momento che il nome e il cognome situano la persona nello spazio sociale. Il consegnamento, che trasferisce tale universo “sociale” sul piano del documento scritto (tenendo conto, come si è detto, della complessità che comporta la messa per iscritto di un sistema di individuazione orale) definisce un quadro nel quale i nomi delle persone e quelli di luogo sono le coordinate su cui si fonda l’universo di appartenenza. L’individuazione degli appezzamenti nel territorio si ottiene infatti attraverso la determinazione del toponimo del luogo in cui il bene in oggetto è collocato e i confini si basano sia su nomi di beni più o meno generici (via pubblica, bealera, ecc, i quali assumono anche la valenza di microtoponimi) sia su nomi di persona: i beni confinanti sono definiti in base al nome del possessore dei beni medesimi. Si crea così una rete definitoria in cui nomi di luogo e nomi di persona si trovano contigui e sono componenti di un medesimo registro, con il risultato che in alcuni casi i nomi possono scambiarsi e il nome che designa il luogo di provenienza diventa il nome stesso della persona.

Se si considerano in particolare gli antroponimi, nonostante non si possa dire nulla di definitivo, dal confronto con le attestazioni cognominali presenti alla fine del Seicento e con quelle attualmente in uso nelle Valli valdesi è emerso che molte delle forme registrate nei consegnamenti trecenteschi sono di fatto le medesime presenti ancor oggi nel territorio di interesse.

Nella ricostruzione compiuta appare particolarmente importante rilevare le forti analogie che si riscontrano con la situazione tratteggiata da Rossebastiano per Oglianico[53], così come con i risultati emersi dalle ricerche compiute da Alessandro Barbero[54] su documentazione duecentesca relativa ad alcuni comuni piemontesi: il processo di formazione e di trasmissione del nome di famiglia nelle Valli valdesi non sembra essere dissimile da quanto avviene in altre zone del Piemonte – parzialmente omogenee sul piano linguistico-culturale – dove vigevano le medesime strutture sociali e le stesse forme di gestione delle risorse. Se si confrontano tali rilevanze con i dati raccolti si può giungere alla conclusione che in primo luogo la formazione, e successivamente la trasmissione del cognome ri-

[53] ROSSEBASTIANO, *Nome, cognome*, cit.

[54] Ci si riferisce qui allo studio compiuto nell’ambito del progetto di ricerca dell’Università di Pisa e al Convegno di studi a cui si è fatto riferimento, cfr. più sopra nella nota al titolo e nota n. 5.

spondano a dinamiche legate principalmente alle strutture sociali ed economiche del territorio. Pur non potendo fare di queste componenti le uniche variabili su cui fondare l'interpretazione dei dati che emergono, si dovrà ricordare che alla base delle modalità di definizione degli individui e dunque anche la loro determinazione nel contesto, dipendano dalle forme del popolamento, dalla gestione della terra e dalle pratiche familiari. Poiché tali fattori vanno letti nella prospettiva della lunga durata, nel caso del campione preso in esame, i risultati suggeriscono il consolidarsi di pratiche culturali e sociali che non solo precederebbero ampiamente la formazione del "ghetto" (nel 1561), ma si collocherebbero in una fase storica in cui la presenza valdese è si attestata, ma non ancora stabilizzata nelle forme che saranno tipiche delle epoche successive e che si caratterizzeranno anche per la forte coesione identitaria.

Un dato che conferma la necessità di collocare i risultati della presente ricerca in un ambito di scala regionale, sono le caratteristiche stesse dei nomi di famiglia impiegati nei *consegnamenti*. Conformemente a quanto rilevato nelle zone limitrofe essi mostrano una formazione di tipo eterogeneo; di quelli per i quali è possibile definire la derivazione si nota come taluni nomi possano richiamarsi a caratteristiche o a elementi dei luoghi e del territorio (come Comba o Rouet) oppure a caratteristiche fisiche o personali o professionali (come Fabre o Brun), o ancora derivare da nome proprio di persona (come Giaime, da Giacomo)[55], mentre nessuno dei nomi di famiglia attestati trae ispirazione o ha la sua radice in elementi connessi alla professione di fede o all'appartenenza alla dissidenza religiosa.

Nel caso in cui tali dati venissero confermati dall'ampliamento del campione, si dovrà ritenere che non ci siano pratiche fondate sull'identità e sull'appartenenza religiosa all'origine delle forme cognominali delle Valli. Non ci sarebbe dunque "interferenza" tra modalità di formazione e di trasmissione del cognome e identità religiosa. Semmai sarà in epoche successive che si sentirà la necessità o si affermerà l'uso di rifarsi al cognome come elemento distintivo anche della propria appartenenza a un gruppo. E questo sarà possibile in rapporto a fattori demografici in buona misura determinati dal radicamento sul territorio di una popolazione costretta a vivere fino al 1848 in un'area geografica delimitata, altrove priva dei diritti civili, e caratterizzata dunque da scarsa mobilità territoriale. Questo ricorso al nome quale elemento identificativo si collegherà ad altri aspetti di auto rappresentazione e reciproco riconoscimento (come può essere ti-

---

[55] Cfr. per Comba (o la variante Combe), Rouet, Giaime (nella variante Jaime), M-T. MORLET, *Dictionnaire Ethymologique des noms de famille,* Paris, Perrin, 1991. Per Fabre e Brun, cfr. E. DE FELICE, *Dizionario dei cognomi italiani,* Milano, Mondadori, 1978.

pico per comunità marginalizzate ed endogamiche). Ci si rifarà al cognome in quanto elemento distintivo anche della propria appartenenza a un gruppo. Come osservato in una recente pubblicazione sul patrimonio culturale valdese, infatti, «i legami identitari garantiti dalla parentela assicurano la tenuta e la coesione della minoranza, preservandola dall'assimilazione al mondo esterno. Inoltre attraverso la vicenda del singolo antenato si ricorda quanto ognuno ha dato per il mantenimento della fede: si è valdesi perché altri prima di noi hanno combattuto»[56]. Sarà questo un altro importante capitolo nel quale interverranno anche nuovi fattori, in uno scenario in cui appartenenza religiosa e pratiche familiari sono saldamente intrecciate, garantendo l'equilibrio sociale e mantenendo vivo il tessuto connettivo su cui poggiano le vite delle comunità.

Le ricerche fino a qui condotte, oltre a suggerire determinate interpretazioni dei fenomeni rilevati per la zona circoscritta delle Valli valdesi, potranno offrirsi quale contributo alla conoscenza dei cognomi piemontesi più in generale poiché, come ebbe modo di rilevare lo stesso Coïsson, nell'introduzione alla sua raccolta di nomi di famiglia delle Valli, i cognomi cosiddetti valdesi di fatto sono portati oggi, come anche in passato, indifferentemente da valdesi e non valdesi, dovendosi individuare quale elemento discriminante un territorio invece che un gruppo religioso.

In conclusione, riprendendo le domande evocate in apertura che hanno ispirato il presente studio, si dovrà correggere parzialmente la prospettiva di analisi e, almeno per le epoche di formazione del cognome, parlare di "cognomi delle Valli valdesi" piuttosto che di "cognomi valdesi".

SARA RIVOIRA

---

[56] G. Ballesio e S. Pasquet, *Genealogie 1*, in *Heritage(s)*, cit., pp. 365-368.

Dottori in medicina e fine del Protestantesimo in val Pragelato: da Claude Perron a Jean Balcet e a Jean Perron

1. La famiglia Perron e la sua discendenza

Nel 1730 gli ultimi gruppi di protestanti dell'alta Val Chisone, chiamata allora Val Pragelato, ormai concentrati soprattutto a Pragelato e Usseaux, costretti da pressioni personali fortissime e da provvedimenti amministrativi persecutori abbandonarono le loro case e terre ed emigrarono verso la Svizzera e, poi, la Germania[1].

Fra le persone che già nella primavera lasciarono per sempre la Valle c'era, con la moglie e i nove figli, un medico di Souchères Hautes di Pragelato di cinquanta anni, Jean Perron, figlio di un altro Jean Perron anch'egli medico, appartenente a una famiglia che per un secolo e mezzo era stata la più prestigiosa e ricca della Valle.

Il capostipite di questa famiglia, Claude Perron, originario del villaggio di San Marco, oggi frazione di Oulx sulla strada per Sauze d'Oulx, era diventato nel 1564 pastore della Chiesa riformata calvinista di Pragelato, poi pastore di Fenestrelle e quindi ancora pastore di Pragelato fino al 1617, quando aveva lasciato l'incarico pastorale perché ammalato e vecchio. Nel corso di quei cinquantatre anni di ministero egli, con il suo carisma straordinario di capo religioso e politico, aveva guidato la Chiesa riformata ad affermarsi e a consolidarsi nel Pragelatese, dove il Cattolicesimo era scomparso. Un altro suo pronipote, nel 1701, in una memoria familiare[2] lo ricordava come uomo di grande genio e molto

---

[1] Su queste vicende finali del protestantesimo pragelatese, dalla sua nuova primavera nel 1708 alla fine nel 1730, si rinvia a P. PAZÉ, *La legislazione sabauda antivaldese e la fine del Valdismo in Val Pragelato*, in *Estinzione del Valdismo e consolidamento del Cattolicesimo nell'alta Val Chisone (1713-1794)*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2008, pp. 123-210.

[2] "Mémoire de Jacques Balcet" 25 marzo 1701, redatta dal notaio e capitano Jacques Balcet, trascritta da D. BONNIN, *Urkunden zur Geschichte der Waldenser-Gemeinde Pragela*, I, Magdeburg 1911, copia in Archivio del Priorato di Mentoulles [APM].

sapiente che, per i servizi resi durante le guerre di religione, era stato dotato dal re di Francia Enrico IV di una pensione annua di cinquecento scudi; egli aveva maneggiato così bene la sua fortuna che aveva lasciato tutti i ventisette figli in condizioni agiate e fra i primi contribuenti della comunità.

Poiché Claude Perron aveva avuto dalle due mogli successive una numerosa figliolanza[3], ritroviamo nel 1600 e 1700 nella Valle molti personaggi della sua discendenza diretta che ne portano il cognome, oltre ai discendenti per via femminile come i Balcet che derivavano dal matrimonio della figlia Susanne con il capitano Jean Balcet (1557-1598). Questi Perron e Balcet avevano ereditato dal loro avo Claude Perron cultura, ricchezza e pratica di esercizio del potere; facevano parte della borghesia che conta; erano imparentati con le famiglie più ragguardevoli e con quelle dei pastori delle parrocchie della Chiesa riformata; esercitavano le professioni liberali di notai, medici, segretari delle comunità; assumevano incarichi amministrativi, come quelli di consoli e consiglieri della loro comunità. Le vite di alcuni di loro, diventati dottori in medicina, ci fanno risalire al passaggio nella Val Pragelato dalle forme di medicina popolare alla medicina colta e al rilievo sociale che la nuova figura del dottore in medicina veniva assumendo nelle comunità.

2. Dalla medicina popolare alla medicina colta: Jean Balcet

La medicina popolare, che oggi definiamo «l'altra medicina», che si avvaleva della sapienza dei rimedi delle erbe e di ricette tradizionali, esercitata da sagge donne, guaritori, mediconi, barbieri che non possedevano un titolo di studio, è stata per secoli l'unica forma di assistenza sanitaria praticata nelle campagne e nelle montagne. Essa è attestata nel tardo medioevo anche nella Val Pragelato, dove ancora per tutto il 1500 non incontriamo medici che abbiano studiato all'Università (già presenti invece nella più ricca contigua alta Valle Dora). Per quali percorsi si arrivasse ad esercitare la medicina popolare lo ha raccontato nel 1532 il barba valdese Pierre Griot di Pattemouche, villaggio della comunità di Pragelato, riferendo all'inquisitore, che lo esaminava, come avesse pensato, per

[3] Manca ancora una genealogia della sua discendenza. Cfr. comunque T. KIEFNER, *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland 1532-1755*, Göttingen, Band I, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 422; B. KÖHLER, *Pfarrer Claude Perron. Kämpfer für die Reformation im Tal Pragela*, in *Die Waldenser. Spuren einer europäischen Galubensbewegung*, a cura di G. Frank, A. de Lange, G. Schwinge, Bretten, WMV, 1999, pp. 107-121 (riferimenti ad alcuni personaggi Perron del 1600 nel paragrafo "Perron familie", pp. 119-120).

la propria capacità di guarire alcune malattie, di fare il barbiere e come, con questa intenzione, si fosse trasferito in Provenza[4].

A tale pratica della medicina, nel corso del 1600, rivolsero i loro interessi anche alcuni pastori della Chiesa riformata. David Jourdan, pastore di Fenestrelle dal 1609 al 1640, e suo fratello Jean, che avevano iniziato ad esercitare la medicina, furono più volte diffidati dal Colloquio della Chiesa riformata della Val Pragelato di continuare questa attività, con la minaccia al pastore Jourdan addirittura di sospensione dal suo ministero nel caso di disobbedienza; il sinodo provinciale di Gap del 1619, cui i due fratelli avevano proposto appello, li autorizzò invece a praticare l'arte medica, purché ciò non distogliesse David Jourdan dai suoi impegni ecclesiastici[5], ma il Sinodo provinciale di Briançon dell'anno successivo proibì definitivamente al pastore Jourdan di proseguire lo svolgimento di questo lavoro[6]. Per inciso va segnalato che il pastore Jourdan aveva sposato Marie Balcet, nipote del pastore Claude Perron, e dunque per matrimonio era imparentato con il suo collega Jean Balcet pastore di Pragelato che – come vedremo ora – pochi anni dopo diventerà dottore in medicina e studioso delle scienze mediche. Quanto a Jean Jourdan, fratello del pastore David, divenuto poi capitano e luogotenente del castellano, ancora nel 1658, allorché si fece cattolico, veniva definito «medico della valle di Pragelato»[7], perché aveva continuato nell'esercizio della medicina.

L'elenco dei pastori della Chiesa riformata attratti dalla cura delle malattie si completa con le figure di Jacop Chalier, nativo di Usseaux e poi pastore di Abriès, quindi deposto nel 1631 per Arminianesimo[8], e di Daniel Martin, pastore di Mentoulles fino al 1685, che verrà ricordato come uomo di grande cultura che conosceva il latino, il greco, l'ebraico, il francese e l'italiano, ed era anche versato nelle scienze mediche e nell'arte chirurgica[9].

Il passaggio dalla medicina popolare alla medicina colta avviene con Jean Balcet, nipote del pastore Claude Perron e anche lui pastore, il quale nel 1617 era subentrato al nonno nella cura della parrocchia riformata di Pragelato; era stato poi allontanato da questo ministero e condannato perché le sue idee erano state

---

[4] G. AUDISIO, *Il testimone di Pattemouche*, in *Valdismo e cattolicesimo prima della Riforma (1488-1555)*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2010, pp. 73, 123.

[5] J. JALLA, *Documents. Synodes Vaudois de la Réformation à l'éxil*, in «Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise» [BSHV], 23, 1906, pp. 86-87.

[6] Ivi, p. 93.

[7] B. PAZÉ BEDA, P. PAZÉ, *Riforma e Cattolicesimo in val Pragelato: 1555-1685*, Pinerolo, Alzani, 1975, p. 207.

[8] Ivi, p. 203.

[9] A. VINAY, *Les Mentoulois en exil*, in BSHV, 22, 1905, p. 328.

giudicate affette dall'eresia dell'Arminianesimo; più tardi era divenuto sacerdote cattolico, morendo nel 1665 a Lione[10]. L'inclinazione che lo portò allo studio delle malattie e delle medicine per guarirle aveva radice in questo terreno diffuso della medicina popolare, ma potrebbe ricondursi ancora più alla sua abitudine pastorale di fare visita ai malati: egli parlando di sé in terza persona scrisse che, quando nel 1621 era già stato sospeso dalle funzioni di pastore, «sapendo che nella comunità di Pragelato c'erano molti malati che avevano bisogno di conforto e desideravano sentire la sua parola, ebbe l'audacia di andarli a visitare, pensando che andarli a visitare fosse un dovere comune, che l'ultimo dei cristiani non poteva rifiutare al suo vicino»[11].

Ciò spiega che Jean Balcet, una volta lasciato Pragelato, dopo viaggi e soggiorni in Olanda e in Francia, nel corso dei quali effettivamente frequentò ambienti ed esponenti dell'Arminianesimo, forse già alla fine del 1624 si stabilì a Lione, dove effettuò gli studi di medicina, praticando il periodo di tirocinio di quattro anni al cui termine, nel 1628, fu ammesso nel «magnifico collegio dei medici di Lione». Gli anni successivi sono quelli della conversione al Cattolicesimo, della continuazione degli studi teologici e dell'accesso al sacerdozio cattolico, ma anche dello studio e dell'esercizio di alto livello della medicina, associando la cura dei malati alla cura delle anime. Come è emerso dalle preziose ricerche di Giuseppe Trombotto[12], il Balcet contribuì, arricchendole di commenti, alle edizioni lionesi pubblicate nel 1649, 1650, 1651 di due testi medici e farmaceutici molto diffusi nelle scuole di medicina francesi dell'epoca e fra i medici. Il primo di essi, *Universa medicina*, del parigino Barthélemy Pardoux, compendiava le descrizioni delle malattie conosciute ed è ricordato soprattutto per l'aggiunta in appendice di un trattatello *De morbis animi*, le malattie dell'anima, che in qualche modo anticipava alcuni temi della moderna psichiatria. L'altro libro è la *Pharmacopoea* di Brice Bauderon, che registrava i nomi delle erbe e sostanze medicinali, i metodi di preparazione e le rispettive capacità curative. Le due opere compendiavano dunque rispettivamente ciò che allora si sapeva sulle malattie e sui loro rimedi.

Nei frontespizi delle copertine dei suoi maggiori scritti teologici, stampati tutti a Lione, Jean Balcet evidenziò sempre con orgoglio il titolo che aveva con-

[10] Per la vicenda straordinaria di Jean Balcet vedi G. TROMBOTTO, *L'itinerario religioso, intellettuale ed umano di Jean Balcet*, in *Cattolici e riformati in alta Val Chisone nel 1600*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2006, pp. 211-253; ID., *Jean Balcet e la crisi arminiana in val Chisone*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi» [BSSV], 147, 1980, pp. 31-49.

[11] TROMBOTTO, *L'itinerario religioso*, cit., p. 228.

[12] Ivi, pp. 233-234.

seguito di dottore in medicina. Il suo primo libro *Remostrance chrestienne*, del 1635, indica come autore «Jean Balcet, Docteur Medecin, Aggregé a Lyon». Nel libro *La defence de la Sainte Messe*, del 1656, l'autore è «Monsieur Jean Balcet, Prestre & Docteur en Saincte Theologie, & en Medecine». L'opera *Theologia rationalis*, del 1664, riporta «Authore Iohanne Balceto, Presbytero, Doctore Theologo & Medico, Ludguno-Pragelatensi».

Il modello degli studi medici universitari, frequentati da Jean Balcet per primo fra i suoi conterranei, ebbe un influsso notevole nella Val Pragelato, dove egli fece ritorno alcune volte mantenendo contatti con i familiari e specialmente con il fratello Jacques (notaio, più volte console di Pragelato, segretario generale della Valle). Nella seconda metà del 1600, infatti, a curare gli ammalati nella Valle incontriamo ormai, affiancati ai praticoni, anche professionisti, che le famiglie hanno avviato agli studi di medicina in università francesi. Preparati su manuali fortemente teorici, che si rifacevano alla scuola di Ippocrate, essi avevano appreso gli elementi della farmacopea, effettuando dei periodi di pratica, e poi avevano conseguito la laurea e il titolo di dottore in medicina. Fra loro ci sono altri discendenti del pastore Claude Perron: Jean Perron, che era cugino del primo dottore in medicina Jean Balcet; Claude Balcet, nato nel 1624, nipote dello stesso Jean Balcet perché figlio di suo fratello notaio, poi emigrato a perfezionarsi negli studi all'Università di Padova e non ritornato in Valle; altro Claude Balcet di Traverses, nipote del precedente (figlio di suo fratello Jacques che era notaio), laureato a Montpellier, nel 1685 consigliere della comunità di Pragelato e poi emigrato per causa di religione nell'agosto 1686[13]. Lo stesso ciclo di studi in medicina era stato seguito da Jean Pastre, cognato del pastore Daniel Martin di Mentoulles[14], da Thomas Brunet di Pragelato[15] e da Jérome Gôs di Mentoulles, cugino del notaio Jean Pastre e morto all'età di 43 anni nel 1678[16].

Dalla seconda metà del secolo questi dottori in medicina entrano a fare parte della élite colta delle comunità, insieme con i notai e con i pastori delle Chiese riformate, questi ultimi quasi tutti di grande levatura; al di sotto di loro c'erano i chirurghi e i maestri di scuola. Per le famiglie della borghesia ricca, che assicuravano ai loro figli maschi più capaci la possibilità di studiare in Francia per ricevere una istruzione superiore, gli sbocchi scolastici finali privilegiati erano

---

[13] Bonnin, *Urkunden*, cit., pp. 162, 163, 196, 250; "Mémoire de Jacques Balcet", 25 marzo 1701, cit.

[14] A. Vinay, *Registres de l'ancienne Église évangelique de Mentoules en Val Cluson, de juin 1629 à octobre 1685*, in BSHV, 22, 1905, pp. 168, 186; Bonnin, *Urkunden*, cit., p. 66.

[15] Vinay, *Registres*, cit., p. 242; Pazé Beda, Pazé, *Riforma e Cattolicesimo*, cit., pp. 275, 276, 315.

[16] Vinay, *Registres*, cit., pp. 137, 163-164, 175-176, 183.

dunque soprattutto le accademie di teologia, le scuole di notariato e le facoltà di medicina.

I chirurghi, invece, non erano dottori perché esercitavano un'arte manuale. In anni in cui le conoscenze scientifiche dell'anatomia umana cominciavano a diventare più ricche, essi curavano le ferite e procedevano alle amputazioni. Fra di loro ci sono in questo periodo: Samuel Clement di Villaretto[17]; Jacques Pastre di Ville Cloze[18]; Melchior Moutoux di Daniel – «maistre chirurgien» - morto nel 1679[19]; Estienne Perron, di Jacob, di La Ruà di Pragelato, anche lui «maistre chirurgien», fratello del notaio reale Claude Perron[20]; Melchior Motoux di Melchior di Traverses di Pragelato che nel 1697 abiurò con la moglie la fede riformata abbracciando quella cattolica[21]; e, più giovane, Thomas Bonnin di Castel del Bosco[22].

3. Il dottore in medicina Jean Perron

Di uno dei dottori in medicina finora nominati, Jean Perron, abbiamo varie notizie.

Dopo essersi laureato in Francia, egli si era sposato con Marie Grosel, di Briançon[23], con la quale abitava a Souchères Hautes di Pragelato in una casa vicino al Chisone, posta accanto alla casa di un fratello in cui c'era anche un muli-

[17] VINAY, *Registres*, cit., pp. 232, 245, 249.

[18] Ivi, p. 197.

[19] BONNIN, *Urkunden*, cit., pp. 33-74.

[20] BONNIN, *Urkunden*, cit., pp. 43, 145, 193. Il chirurgo Perron nel 1682 era stato accusato di avere recapitato ad un ragazzo che si era fatto cattolico due lettere che lo sollecitavano a trasferirsi a Ginevra (cfr. B. PAZÉ BEDA, P. PAZÉ, op. cit., p. 270) e nella sua casa il 10 novembre 1682 si era riunita una grande quantità di gente per opporsi al castellano che con il priore di Mentoulles effettuava una ricognizione per accertare se il tempio di La Ruà della Chiesa riformata fosse l'antica chiesa cattolica che era stata usurpata nel secolo precedente (P. CAFFARO, *Notizie e documenti della Chiesa pinerolese*, VI, Pinerolo, Chiantore-Mascarelli, 1901-1903, p. 364). Egli nel 1709 aveva settantadue anni: cfr. W. CANAVESIO, *La breve primavera dei riformati del Pragelatese: dall'annessione a Utrecht (1708-1713)*, in *Ricattolicizzazione dell'alta Val Chisone ed emigrazione per causa di religione (1685-1748)*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2007, p. 56, nota 53.

[21] VINAY, *Registres*, cit., p. 314.

[22] CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., p. 56, nota 53.

[23] BONNIN, *Urkunden*, cit., pp. 103-104. Il cognome Grosel è trascritto in alcuni documenti più tardi anche come Grozel o Grotel.

no[24]. Lo incontriamo il 24 ottobre 1669 a Mentoulles, dove «monsieur Jean Perron docteur medicine et demoiselle Grosel sa femme»[25] erano scesi per fare al tempio da padrino e madrina di battesimo a un figlio del notaio e capitano Jean Pastre. L'episodio è significativo. Jean Pastre era la persona più autorevole di Mentoulles ed era già padre di altri figli, di cui uno con il suo stesso nome, anch'egli dottore in medicina a Fenestrelle, e una figlia andata sposa qualche anno dopo a Daniel Martin, pastore della Chiesa riformata a Mentoulles[26]. Che egli avesse chiamato i coniugi Perron come padrino e madrina del suo ultimo figlio evidenzia le relazioni amicali che correvano fra le famiglie di questa borghesia montana, ben inserita nella Chiesa riformata, oltre a segnalare che il giovane dottore Jean Perron era già un personaggio autorevole.

Come quasi tutte le famiglie della Valle, anche Jean Perron e Marie Grosel ebbero una prole numerosa: fra i loro figli maschi che sono giunti alla maggiore età troviamo Jean (nato l'8 agosto 1680 e battezzato tre giorni dopo al tempio di La Ruà, padrino il nonno materno Jean Grosel[27]), Jacques (nato verso il 1684), Etienne e un figlio più giovane che diventerà pastore. Inoltre i coniugi Perron-Grosel dovettero occuparsi dell'educazione degli orfani del fratello-cognato vicino di casa.

La loro condizione di ferventi praticanti della religione riformata si fece più difficile a partire dagli anni 1676-1677, quando la spinta per la cattolicizzazione della Valle promossa dal priore di Mentoulles Simone Roude junior e dai gesuiti, che avevano sede a Fenestrelle, si intensificò. Il dottore Jean Perron, che era uno

---

[24] Apprendiamo questi particolari sulle abitazioni e sul fratello del medico Jean Perron dai verbali, trascritti da BONNIN, *Urkunden*, cit., p. 262, delle procedure amministrative del novembre 1685 svolte per accertare i danni di una grande alluvione che il 18 ottobre 1685 aveva devastato la valle, allagato, dilavato e asportato i campi più fertili, distrutto nella sola Pragelato dieci mulini e gli altri edifici costruiti lungo la riva del Chisone e, in particolare, asportato i muri di pietra e terra posti a Souchères Hautes di Pragelato a difesa delle case del dottore in medicina Jean Perron e dei figli del suo defunto fratello.

[25] VINAY, *Registres*, cit., p. 111.

[26] Il capitano e notaio Jean Pastre (che era nato verso il 1628 e che morirà nel 1683) e la moglie Jeanne Conte erano già genitori di Jacques (morto a 15 mesi il 25 agosto 1666) e Anne (nata il 22 maggio 1667). Probabilmente da un precedente matrimonio Jean Pastre aveva avuto i figli Jean (negli anni 1676-1678 dottore in medicina a Fenestrelle), Suzane (sposata nel 1673 con Daniel Martin, ministro di Mentoulles), Claude (sposato con Magdelaine Carra), Jeanne e Judith (sposata nel 1677 con Pierre Clée mercante di Granges di Mentoulles). Cfr. VINAY, *Registres*, cit., pp. 107, 111, 113, 150, 168, 170-171, 186, 206; e PAZÉ BEDA, PAZÉ, *Riforma e Cattolicesimo*, cit., voci dell'indice Pastre Jean e Martin Daniel, pp. 352, 356 e i relativi rinvii al testo.

[27] BONNIN, *Urkunden*, cit., pp. 103-104.

degli anziani della Chiesa riformata di Pragelato, e la moglie a lungo resistettero agli inviti e alle pressioni che gli abitanti ricevevano perché si convertissero al Cattolicesimo. Essi fecero battezzare dal ministro Papon nel tempio di La Ruà i figli Jean e Jacques[28].

In particolare, un episodio evidenzia la profondità del legame di appartenenza di Jean Perron, fino a quel momento, alla Chiesa riformata di Pragelato[29]. Il 15 aprile 1682 si svolse un digiuno generale di preghiera indetto contro la persecuzione in atto. Chiamati al suono della campana più di mille fedeli, fra cui il console della comunità Jacques Balcet, il nostro dottore Jean Perron anziano del concistoro e gli altri anziani, si riunirono nel tempio di La Ruà di Pragelato dove furono sorpresi dal curato Albert Guillaume e dal maresciallo Jean Passet mentre, in assenza del pastore (era severamente proibito celebrare liturgie che non fossero condotte da un pastore) e guidati dal maestro di scuola Moyse Perron che sul coro leggeva la Bibbia, pregavano, ascoltavano le letture e cantavano i salmi[30]. Ancora in quel momento difficile di resistenza alle pressioni cattoliche, che si facevano sempre più forti, troviamo dunque come capi e animatori della comunità riformata di Pragelato i Perron e i Balcet.

Nel 1684 tuttavia il dottore Jean Perron improvvisamente si convertì al Cattolicesimo[31]. Questa scelta dovette costituire una rottura traumatica per la comunità della Chiesa riformata di Pragelato, date le sue radici familiari e il suo prestigio sociale e il ruolo di anziano che lui stesso aveva svolto, fino ad allora, all'interno della Chiesa. Come mai questa conversione? Possiamo pensare che abbiano agito più fattori. Jean Perron certamente fu convinto dalle premure esercitate personalmente dai missionari della Compagnia di Gesù stabiliti a Fenestrelle, i quali indussero allora molti gruppi di persone e intere famiglie a effettuare questo passaggio da una Chiesa riformata che andava indebolendosi al Cattolicesimo. L'altro elemento determinate è stato il moltiplicarsi di provvedimenti vessa-

[28] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas fait par l'Avocat General Garbillion du 9 avril 1728", in Arch. Stato Torino, Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, mazzo 27, fasc. 21.

[29] A. PASCAL, *Le valli valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690)*, parte quinta, *Le valli durante la guerra di rimpatrio dei valdesi*, I, *Dalla conquista del colle del Pis al ritiro sul castello della Balsiglia (5 sett. – 13 nov. 1689)*, Società di studi valdesi, Torre Pellice 1968, pp. 21-23.

[30] I verbali delle informazioni sul fatto assunte il 27 aprile 1682 dal Castellano a richiesta del Procuratore generale del Re ("Informations prinses par le chatelain de Valcluson à la requeste de monsieur le procureur general du roy contre Moyse Peron, sieur Jaques Balcet, le sieur Jean Pastre Court, sieur Jean Pastre Gonnet et monsieur Perron medicin et autres de Pragelas") trovano in APM, III, 7, 180. Cfr. PAZÉ BEDA, PAZÉ, *Riforma e Cattolicesimo*, cit., p. 284.

[31] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.

tori e di processi penali contro i ministri e le persone più autorevoli delle Chiese riformate, tali da realizzare un sistema di persecuzione giuridica che ha raggiunto i risultati intimidatori voluti[32], si ricordi che contro lo stesso Perron il Procuratore generale del Re aveva aperto una istruttoria penale per la riunione di preghiera al tempio del 15 aprile 1682. Un effetto di minaccia e di pressione avevano avuto anche i divieti fatti alle persone di religione riformata di esercitare le professioni di notai o di procuratori o di funzionari negli affari giudiziari, in un clima che lasciava presagire che i divieti presto potessero essere indirizzati anche ai medici di religione riformata. Particolarmente imbarazzante per medici, farmacisti e chirurghi di religione riformata era poi il dovere ottemperare a una disposizione impartita nel 1681 che imponeva loro, quando avessero a servire delle persone di religione riformata in pericolo di morte, di avvertire giudici o consoli perché si recassero al capezzale dei malati a ricevere da loro la dichiarazione se volevano morire nella loro religione o abbracciare la religione cattolica[33].

La conversione di Jean Perron avvenne un anno prima della Dichiarazione reale di Versailles del 6 agosto 1685 che vietò per il futuro di ricevere dei nuovi medici di religione riformata, con la curiosa motivazione che la maggior parte dei giovani protestanti, vedendosi esclusi dalle carriere negli uffici pubblici, dal notariato e, più recentemente, dall'avvocatura, si erano avviati agli studi di medicina per prenderne la licenza, e che il numero di questi studenti in medicina di religione riformata stava aumentando in modo così considerevole che, senza quel divieto, pochi cattolici in futuro si sarebbero diretti a studiare quella scienza. Si evidenziava inoltre una seconda ragione dell'esclusione: i medici di religione riformata non si premuravano di avvertire i loro malati della gravità dello stato di malattia in cui si trovavano perché potessero ricevere i sacramenti, ai quali essi medici non credevano, con il rischio di un grande pregiudizio per la salvezza eterna dei cattolici che cadevano ammalati. Fu da allora che i neo dottori in medicina dovettero fare atto pubblico e solenne di professione della religione cattolica, apostolica e romana per poter esercitare la medicina[34].

Come conseguenza di questo passaggio Jean Perron negli anni successivi curò che ai suoi figli fosse impartita un'educazione cattolica[35]. Egli fece seguire e istruire il figlio Jean da un precettore cattolico di Oulx e lo mandò poi a studiare

---

[32] Per questa persecuzione nel suo quadro di insieme cfr. PAZÉ BEDA, PAZÉ, *Riforma e Cattolicesimo*, cit., pp. 243-292.

[33] Arrest de la Cour de Parlement du 12 aoust 1681, in Archives Départementales Isère, Grenoble, B 2149.

[34] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.

[35] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.

al Collegio dei gesuiti di Grenoble. Dopo i corsi scolastici mediani il giovane Jean, come naturale avviamento alla successione del padre nella professione della medicina, frequentò l'Università di medicina di Montpellier; e al termine, proclamato dottore in medicina, per potere esercitare pronunciò l'obbligatoria professione di fede cattolica e lesse addirittura una orazione in latino in onore della Immacolata Concezione della Santa Vergine. Di ritorno nella Valle si sposò nel 1700, quando aveva l'età di venti anni, nella chiesa di La Ruà di Pragelato e visse per gli anni immediatamente successivi da buon cattolico, svolgendo la professione medica.

L'altro figlio Jacques[36] a sua volta fu affidato dal padre al curato di Bousson per essere meglio istruito nei principi della religione cattolica, quindi mandato a proseguire gli studi dai frati francescani cordelieri a Briançon e, infine, al Collegio di Embrun. Al termine del periodo scolastico ritornò anch'egli a Pragelato dove, all'età di diciassette anni, si sposò nella chiesa di La Ruà, il medesimo giorno del fratello medico.

Dal 1685 alla fine secolo, gli anni più difficili e travagliati di tutta la storia della valle, si susseguirono le persecuzioni religiose e le guerre. Prima una sentenza del Consiglio di Stato, resa a Parigi il 7 maggio 1685, proibì l'esercizio della religione riformata nella Val Pragelato e a luglio 1685 i templi furono distrutti e i pastori esiliati[37]; e a ciò fece seguito, alla fine del 1685 e poi più massicciamente dal settembre alla fine anno 1687, l'emigrazione clandestina per la Svizzera e di lì per la destinazione finale in Germania di centinaia di abitanti che in Valle non potevano più praticare pubblicamente la loro fede[38]. Poi ci furono i dieci mesi di guerra che congiuntamente le truppe del duca di Savoia e francesi, queste ultime al comando del maresciallo Nicolas de Catinat, mossero contro i ribelli "valdesi" guidati dal pastore Henri Arnaud[39] che nell'agosto 1689 erano

---

[36] *Ibid.*

[37] B. PAZÉ BEDA, P. PAZÉ, *op. cit.*, pp. 286-292.

[38] Su questa ondata migratoria vedi D. TRON, *Le migrazioni per cause di religione in alta Val Chisone fra il 1685 e il 1730*, in *Vicende religiose dell'alta Val Chisone*, a cura di R. Genre, Villaretto-Roure, La Valaddo, 2005, pp. 155-161. Nel suo diario il parroco Restituto Merlin racconta che l'emigrazione riprese massicciamente quando dalla fine agosto 1687 furono tolte le sentinelle ai valichi di confine: cfr. il suo racconto edito da ALB. PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724 scritta dai contemporanei R. Merlin e G. Bonne*, Pinerolo, Tipografia sociale, 1905, p. 51.

[39] La denominazione "valdesi" identifica già nel linguaggio delle diplomazie e nell'opinione pubblica dell'Europa i fedeli delle Chiese riformate delle valli sabaude; e gli stessi protagonisti del rimpatrio del 1689 e della guerra che ne è seguita si autodefiniscono valdesi (si veda la cronaca del pastore Henri Arnaud comandante di quella spedizione: H. ARNAUD, *Il Glorioso Rimpatrio dei Valdesi*, a cura di G. Gonnet, Torino, Meynier, 1989). Invece la burocra-

ritornati in armi (con il cosiddetto «glorioso rimpatrio), organizzati in venti compagnie di una cinquantina di uomini cadauna (la quattordicesima compagnia era composta prevalentemente di esuli nativi della Val Pragelato); in questo periodo la Val Pragelato costituì il retroterra da cui partivano gli attacchi delle truppe francesi per distruggere queste milizie e fu soggetta a sua volta a incursioni dei valdesi[40]. Successivamente dal giugno 1690 al 1696 nella guerra della lega di Augusta la Val Pragelato fu teatro ripetuto dei combattimenti dell'esercito francese contro le truppe sabaude.

Le notizie giunteci relative al dottore in medicina Jean Perron in questi tempi travagliati sono poche. Il 18 settembre 1689 una pattuglia dei valdesi "rientrati" scese dall'alta Val Germanasca nel Pragelatese e, in una operazione di guerriglia partigiana rivolta a procurare ai compagni il sostentamento, razziò un gregge di circa 180 pecore che appartenevano al console della comunità di Pragelato, anch'egli diventato cattolico (perché solo i cattolici potevano occupare le cariche pubbliche) e allo stesso Perron[41].

4. Il dottore in medicina Jean Perron figlio

Il personaggio di maggior rilievo storico di questa genealogia Perron è un altro Jean Perron, figlio del precedente, che abbiamo visto battezzato nella religione riformata e dall'età di quattro anni, quando i genitori si erano convertiti al Cattolicesimo, cresciuto ed educato nella fede cattolica, avviato agli studi di medicina e quindi all'età di vent'anni ritornato a Pragelato a praticare la professione medica.

Cominciava allora la guerra di successione spagnola la quale fra il 1700 e il 1713 devastò e insanguinò l'Europa. Quando nell'autunno 1703 il duca Vittorio Amedeo II di Savoia dopo trattative segrete mutò di schieramento, si alleò con l'imperatore Leopoldo I di Austria e successivamente con i Paesi Bassi e l'Inghilterra, le cosiddette Potenze marittime, e dichiarò guerra ai re di Francia e

---

zia della Corte sabauda continua a definirli con i termini "religionari" o, meno frequente, "protestanti".

[40] Sul punto si rinvia alla minuta ricostruzione di A. PASCAL, *Le valli valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690)*, parte quinta, *Le valli durante la guerra di rimpatrio dei valdesi*, II, *Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia, 15 novembre 1689 – 4 giugno 1690*, Società di studi valdesi, Torre Pellice 1968, specie pp. 691, 696-700, 715, 727, 870-872.

[41] PASCAL, *Le valli valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690)*, parte quinta, I, *Dalla conquista del colle del Pis*, cit., p. 203.

di Spagna, si aprì proprio nella Val Chisone un fronte importante che vide opposte le forze sabaude e quelle francesi. L'elemento di novità è che Vittorio Amedeo II per tenere questo fronte contro la Francia aveva invitato i suoi sudditi di religione riformata, attraverso i loro ministri, a istituire delle milizie valdesi formate su basi confessionali, con comandanti propri, e a richiamare in esse anche i rifugiati francesi. La proposta fu accettata e di queste milizie valdesi – che arrivarono a formare ben 34 compagnie – fecero parte oltre agli uomini delle Valli anche dei profughi ugonotti della regione francese delle Cevenne insorti nel 1702 (detti camisardi) e molti esuli dalle Valli valdesi sabaude, fra cui il pastore Henri Arnaud, e dalla Val Pragelato, fra cui i capitani Jean Balcet e Estienne Friquet, venuti a combattere con l'obiettivo di potere fare ritorno qui a guerra finita in premio del loro impegno militare[42].

Nella Val Pragelato i francesi, a difesa dagli attacchi portati da "les vaudois", a loro volta avevano ricostituite le milizie paesane, sostituendo con nuovi ufficiali coloro che erano morti dopo il 1696[43]. È come capitano delle milizie paesane di Pragelato che incontriamo in questo periodo il giovane dottore Jean Perron. Una cronaca ci tramanda che nell'aprile 1704, mentre era di guardia con venticinque uomini alla chiesa di Castel del Bosco, egli difese generosamente il suo posto contro un attacco improvviso portato dalle truppe sabaude-valdesi, mentre invece altre due compagnie poste a presidio alla ridotta di Chargeoir erano arretrate, permettendo ai nemici di avanzare e di saccheggiare e devastare Villaretto e Faetto[44].

A inizio agosto 1708 le forze del duca di Savoia invasero poi la Val Pragelato e il 31 agosto – ottenuta la resa anche delle ultime milizie francesi asserra-

---

[42] A. MUSTON, *L'Israël des Alpes*, vol. IV, Paris, Ducloux, 1851, pp. 11-12; J. JALLA, *Les Vaudois et la guerre de succession d'Espagne (1698-1714)*, Torre Pellice, Tipografia Alpina, 17 febbraio 1935, p. 3; A. ARMAND HUGON, *Le milizie valdesi al XVII secolo*, Torre Pellice, Società di studi valdesi, 17 febbraio 1947.

[43] Sulle vicende belliche locali di questo periodo il richiamo va fatto ancora al diario di Restituto Merlin, curato cattolico di Traverses, edito da PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit.; e, per la parte in quella edizione mancante, in ALB. PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne (1693-1724) completata nelle parti mancanti nella prima edizione. La cronaca di Jean Passet dei Rivets*, Pinerolo, Tipografia sociale, 1910, pp. 16-33. In quest'ultimo testo compare anche, con numerazione delle pagine autonoma, il diario di Jean Passet, che per questi anni interessa nelle pp. 7-26.

Circa il fatto che i pragelatesi definissero "les vaudois" i nemici si veda il diario di Jean Passet, pp. 7, 9, 11, 12. È da questo diario che il medico Jean Perron emerge anche come capitano di una compagnia delle milizie paesane.

[44] *La cronaca di Jean Passet dei Rivets*, cit., in PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., p. 8.

gliate nel forte di Fenestrelle – perfezionarono l'occupazione della Valle. Nei primi giorni di settembre le truppe francesi si ritirarono oltre lo spartiacque alpino, lasciando completamente la Val Pragelato e la Val Dora in mano ai Savoia; e questi ultimi posero nella Val Pragelato a presidio della recente occupazione proprio le compagnie valdesi.

Con la fine delle operazioni belliche nella Valle e la conquista sabauda, Jean Perron, il quale aveva ormai ventotto anni, ovviamente lasciò il posto di comandante militare (tutti gli abitanti dovettero obbedire all'intimazione delle forze occupanti di consegnare qualsiasi arma di cui fossero in possesso)[45], continuando a svolgere la sua professione di medico. Abbiamo il racconto[46] delle cure praticate ad una donna di ventiquattro anni, Marguerite Mathi Prin della frazione di Laval di Pragelato, – che aveva da poco aderito alla religione riformata – la quale manifestò nel febbraio 1709 un ingrossamento linfonodale nel cavo ascellare, che rapidamente si evolse coinvolgendo la spalla e il braccio, portandola in pochi mesi alla morte. La giovane – riporta la cronaca – «contrasse una ghiandola sotto l'ascella, che crebbe insensibilmente provocandole dei dolori acuti, che tuttavia non le impedirono di andare nel mese di maggio a Pomaretto dove prese la Cena con molti altri ... Questa ghiandola degenerò insensibilmente in tumore. Ella si mise nelle mani del medico Perron per cercare nei suoi rimedi la guarigione ed egli, dopo averla trattata fino al mese di agosto, disse che il suo male era incurabile. Non si sbagliò perché si era sviluppato un cancro così aggressivo che non trovò alcun rimedio al quale esso abbia ceduto. Dal medico si passò al chirurgo, Daniel Gonet, che non ebbe più fortuna del dottore. Quel cancro fu così ostinato che le invase tutto il rene destro e le carni della spalla e del braccio, talché anche il chirurgo si è arreso senza fare niente e ha smesso di rimediare a quel male che le ha consumato tutto il sangue».

Oltre allo svolgimento della sua professione sanitaria, troviamo Jean Perron assumere immediatamente un ruolo politico come uno dei rappresentanti e portavoce delle comunità, da cui veniva deputato a negoziare nei confronti dei nuovi padroni sabaudi gli spazi di autonomia locale, che erano stati ridotti, e i fardelli fiscali, più pesanti, che venivano addossati sulla popolazione.

Una ragione di scontento e protesta popolare era la gabella doganale imposta a Perosa sui prodotti che la Val Pragelato importava dal Piemonte, mentre, perdurando la guerra, le frontiere con la Francia erano chiuse (addirittura, per molti mesi, occorse uno speciale passaporto per andare nella contigua Val Dora).

---

[45] Ordine del comandante generale Bernhard Otto barone de Rehbinder, 24 settembre 1708, in Archivio di Stato di Torino [ASTo], Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, m. 15, n. 13.

[46] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 117.

Due editti dell'8 e 30 settembre 1708 avevano disposto bensì che gli abitanti della valle non pagassero alcun diritto per i viveri e le mercanzie introdotti dal Piemonte, ma solo su quelli in arrivo dalla Francia; siccome però il traffico con la Francia era interrotto, si continuò a praticare l'esazione del diritto doganale a Perosa sulle merci in arrivo dal Piemonte[47]. La gabella, che toccava duramente l'economia della Valle, non era nuova perché già nel 1701 i conti Piccone, neofeudatari di cinque comunità della Val Perosa sabauda, avevano cercato di mettere una gabella a Perosa, suscitando vivaci proteste delle comunità della Val Perosa e della Val Pragelato[48]. Un'assemblea svoltasi verso la fine del 1708 deputò Jean Perron ad andare, insieme a Antoine Borel di Fenestrelle, a Torino a supplicare la Corte di esentare le importazioni delle merci da questa dogana, ciò che a seguito del viaggio dei due fu accordato provvisoriamente per sei mesi[49].

Successivamente il 14 gennaio 1709 un'altra assemblea popolare svoltasi a La Ruà di Pragelato deliberò di richiedere che le comunità della Valle fossero mantenute nei privilegi e nelle concessioni di cui avevano goduto fino a quando avevano fatto parte del regno di Francia; che l'esenzione dalle gabelle doganali fosse confermata; che le pesanti tasse imposte dai nuovi padroni fossero ridotte e, domanda nuova, che gli abitanti potessero avere nella Valle qualche ministro stabile che li nutrisse nella parola di Dio e amministrasse i sacramenti, senza che fossero obbligati per i loro bisogni religiosi di recarsi a cercarli nella Valle di Luserna[50]. Anche questa volta a fare parte della delegazione mandata a Torino a trattare su questi punti, e a portare un dossier con la documentazione utile a provare gli antichi diritti, fu chiamato il medico Jean Perron insieme a Jean Griot del Puy di Pragelato e a Abraham Borel di Fenestrelle[51].

L'aspetto rilevante di questa nuova missione è che, giunti a Torino, i tre delegati, per ottenere sostegno presso la corte, si rivolsero agli ambasciatori di Inghilterra e Olanda, due Stati alleati con i Savoia nella guerra di successione spagnola tuttora in corso su altri fronti e finanziatori indispensabili delle traballanti e

[47] Sullo stato della questione si veda la "Memoire envoié par l'intendant Gasca sur la mauvaise conduite des Vaudois et protestants de la Vallée de Pragelas", del 24 giugno 1713, in ASTo, Provincia di Pinerolo, mazzo 26, n. 16

[48] Vedi C. POVERO, *Tra feudi e fede. Carriera e fortune dei conti Francesco, Giuseppe e Luigi Piccone della Perosa*, in *Per una storia di Villar Perosa*, a cura di M. Blanc, S. Pascal, P. Pazé, Villar Perosa, Comune di Villar Perosa, 2009, p. 145

[49] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., pp. 105-106.

[50] Su queste richieste, vedi ancora ivi, pp. 120-121.

[51] Questi avvenimenti politici sono ricostruiti in modo esauriente da CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., pp. 45-46.

stremate finanze sabaude, internazionalizzando così le questioni che portavano[52]. Malgrado le premure degli ambasciatori, solo la domanda relativa alla gabella doganale di Perosa fu in parte accolta (ma ancora a metà del 1713 la gabella di Perosa sui beni che provenivano dal Piemonte continuava a venire riscossa[53]), mentre ci fu un netto rifiuto per la riduzione delle tasse e per l'ammissione dei ministri in Valle con la spiegazione ironica che gli abitanti erano troppo miserabili per pagarsi dei ministri essendo già troppo caricati del pagamento delle tasse da cui chiedevano di essere sollevati.

Quanto alla domanda principale, che le comunità fossero mantenute nel godimento dei privilegi e delle concessioni precedentemente loro conferiti, i delegati produssero un dossier documentario e ricevettero l'assicurazione che non sarebbero intervenuti dei cambiamenti. In realtà la questione si trascinò negli anni successivi, per la ritrosia dell'amministrazione sabauda a lasciare agli abitanti appena conquistati – considerati ancora malfidi – le precedenti forme amministrative e quella ridotta autonomia fiscale che prima veniva esercitata in tutto il balivato del Brianzonese, con un conto generale che si chiamava *ecarton*, o *escarton*, perché le stesse sei comunità ripartivano fra loro pro quota e riscuotevano una parte delle tasse che poi riversavano al fisco[54]. Un quadro dei problemi in gioco si trova in una successiva memoria, relativa agli usi e all'amministrazione economica della Valle, presentata nel 1713, che lamentava anche la sperequazione del trattamento fiscale imposto alle comunità di Pragelato, Usseaux e Fenestrelle, che appariva più pesante rispetto a quello applicato agli abitanti di Mentoulles, Roure e Meano[55].

Le richieste delle comunità di conservare un'autonomia fiscale non ebbero poi successo. L'amministrazione sabauda, dopo la formale annessione della Valle avvenuta con il trattato di Utrecht della primavera 1713, fece compilare uno stato dei capi di famiglia con i ruoli delle tasse[56], trasmesso al re Vittorio Amedeo II il

---

[52] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit. p. 121.

[53] "Memoire envoié par l'intendant Gasca sur la mauvaise conduite des Vaudois et Protestants", cit.

[54] I cinque registri pervenutici dei verbali dell'assemblea di valle che divideva le imposte, che vanno per il periodo dal 1641 al 1765, conservati nell'Archivio storico della città di Fenestrelle, sono stati studiati da B. USSEGLIO, *Notizie storiche dell'alta val Chisone con documenti sull'escarton di Pragelato*, Quaderni del Parco naturale Val Troncea n. 8, Pinerolo, Alzani, 2010, pp. 234-404.

[55] "Memoire concernant les usages et l'administration économique de la Vallée de Pragela ou soit il de Cluzon", in BONNIN, *Urkunden*, cit., pp. 304-310.

[56] "État des chefs de famille qui se trouvent établis dans les communautés de Pragela", in ASTo, Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, Valle di Pragelato, mazzo 27, fasc. 13.

20 gennaio 1717, che portava ad un notevole aggravamento del carico complessivo e soprattutto significava il passaggio definitivo della ripartizione e della riscossione delle imposte dalle comunità agli uffici del fisco. Esso, elencando i capi di famiglia cattolici separatamente da quelli protestanti e da quelli relapsi (protestanti diventati cattolici e ritornati ad essere protestanti), per ognuno riportava i contributi dovuti al fisco regio, dividendo coloro ritenuti in grado di pagare i nuovi tributi per intero, coloro che potevano pagare solo ciò che il re aveva chiesto fino ad allora e coloro che erano ridotti alla miseria.

5. *Jean Perron capo dei religionari*

Come abbiamo anticipato, l'assemblea popolare di La Ruà di Pragelato che il 14 gennaio 1709 deputò tre delegati, fra cui il nostro medico Jean Perron, a richiedere alla corte sabauda che fossero mantenute le antiche autonomie e fosse praticato un più equo trattamento fiscale, aggiunse un'ultima domanda, di rendere lecito a dei ministri di venirsi a stabilire nella Valle.

Che cosa era accaduto a determinare questa istanza di concedere un regime di tolleranza religiosa o, come si disse allora, di estendere la libertà di coscienza[57], che consentisse il ritorno istituzionalizzato nella Valle della Chiesa riformata? Abbiamo visto che le compagnie valdesi erano rimaste acquartierate nella Valle per consolidare l'occupazione, visitate da ministri che venivano dalle valli vicine e praticavano per loro i culti. Nell'autunno 1708 e poi, più ancora, nell'inverno-primavera 1708-1709, una parte della popolazione, prevalentemente dei paesi posti più a monte di Pragelato, Usseaux e Fenestrelle, prese contatto con quei ministri e cominciò a frequentare i loro culti, abbandonando la frequenza cattolica. Quindi, con la sicurezza assicurata dalla presenza delle milizie valdesi e pensando che il nuovo regime avrebbe acconsentito, si formulò il progetto di restaurare in Valle l'esercizio pubblico della Chiesa riformata, stavolta come costola della Chiesa riformata tollerata nello Stato sabaudo, esercizio che era stato interdetto nel 1685 e dunque era cessato da ventitre anni.

A promuovere tale cambiamento e ad operare con tutte le forze per realizzarlo, con il pensiero di costruire le strutture umane e materiali di una Chiesa riformata locale e poi di dare loro continuità, erano stati diversi soggetti. La spinta iniziale apparentemente sembra essere partita da alcuni pragelatesi che militavano nelle milizie valdesi di occupazione, fra cui i capitani Etienne Friquet e Jean

---

[57] PITTAVINO, *La cronaca di Jean Passet dei Rivets*, cit., p. 27; ID., *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., p. 71.

Balcet, i quali manifestavano l'intenzione di ritornare al termine della guerra a risiedere nel Pragelatese, convinti che il duca sabaudo, riconoscendo l'apporto rilevante e fedele che essi avevano dato nella conquista e occupazione della valle, avrebbe consentito l'esercizio del culto riformato: Etienne Friquet per primo proclamò, nel settembre 1708, che quello era l'anno del grande giubileo, che ognuno sarebbe rientrato nei suoi diritti e che quindi la religione riformata sarebbe stata presto ristabilita[58].

Sicuramente centrale alle loro spalle è stato l'impulso di Paul Reynaudin, pastore della Chiesa di Bobbio Pellice e dal febbraio 1708 all'ottobre 1711 moderatore delle Chiese riformate delle Valli valdesi[59], che era venuto a celebrare i primi culti per le milizie valdesi di occupazione accampate in Val Pragelato e vi ritornò più volte successivamente[60], alternandosi ad altri pastori. È opportuno ricordare che il Reynaudin aveva partecipato alla spedizione del "glorioso rimpatrio" del 1689, diventando uno dei cronisti dell'impresa[61], e che probabilmente riteneva possibile ripetere questa esperienza riuscita con la reintroduzione anche in Val Pragelato della Chiesa riformata, resa possibile e difesa dalla presenza delle milizie valdesi e facilitata dai collegamenti che egli stesso manteneva con l'Inghilterra e con Ginevra[62]. Un limite alla realizzabilità di un progetto così ambizioso era però il numero ridottissimo dei pastori delle Chiese delle Valli – fra i quali recentemente erano sorti dei forti contrasti mediati felicemente proprio dal Reynaudin[63] – impegnati a praticare il culto anche nelle cinque comunità della

---

[58] CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., p. 44.

[59] T. G. PONS, *Actes des Synodes des Eglises Vaudoises, 1692-1854*, in BSSV, 88, 1948, pp. 52-67.

[60] CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., pp. 46, 50, 53, 64.

[61] Cfr. "Journal de l'expedition des Vaudois trouvé à l'Eguille le 13 de 9bre 1689 par Mons.r le Comte de Blegnac", in BSHV, 5, 1889, pp. 10-34.

[62] Dei suoi collegamenti con gli inviati britannici e con il vescovo di Londra parla lo stesso Reinaudin in una lettera. Cfr. *Paul Reinaudin à Jean-Alphonse Turrettini*, Bobbio 31 ottobre 1708, in M-C. PITASSI, *Inventaire critique de la correspondance de Jean-Alphonse Turrettini*, II, Paris, Champion, 2009, pp. 476-477.

[63] Il conflitto che opponeva i pastori Charles Bastie e Cyprien Appia fu composto, e l'amicizia ristabilita, anche su sollecitazione dell'inviato britannico Chetwind, in occasione del sinodo di Bobbio del 23 ottobre 2008: cfr. *Paul Reinaudin à Jean-Alphonse Turrettini*, Bobbio 31 ottobre 1708, cit.

Per una ampia trattazione della centralità delle figure dei pastori Paul Reynaudin, Charles Bastie e Cyprien Appia nella prima parte del Settecento come nucleo dirigente della Chiesa riformata delle Valli cfr. G.P. ROMAGNANI, *La presenza valdese*, in *Il Settecento religioso nel Pinerolese*, a cura di A. Bernardi, M. Marchiando Pacchiola, G. G. Merlo, P. Pazé, Pinerolo, Archivio della Diocesi di Pinerolo, 2001, pp. 49-69, specie pp. 58-59.

Val San Martino appena sottomessa dai Savoia e ancora prive di loro pastori, che dovevano correre a predicare da una parte all'altra facendo dei grandi sacrifici per raggiungere il Pragelatese[64].

Queste sollecitazioni del moderatore Reinaudin e degli esuli furono raccolte da alcuni personaggi della Valle, quasi tutti sotto i trent'anni, vari dei quali poi furono eletti "anziani" quando in ogni comunità si formò una Chiesa. Essi con il loro prestigio personale, familiare e professionale e il grande attivismo proselitistico che esercitarono in quei mesi ebbero una capacità straordinaria di guida, di traino e di animazione sulla popolazione verso il passaggio alla religione riformata[65].

Fra di loro emergono il nostro medico Jean Perron, suo fratello Jacques e la loro madre Marie Grosel. Il loro abbandono della pratica cattolica, per passare al Protestantesimo, apparve allora inspiegabile, perché il loro padre e marito Jean Perron era diventato un fervente cattolico ed era morto cattolico e i figli erano stati educati nella religione cattolica. Un cronista annotò puntigliosamente nel suo diario che Marie Grosel era vedova di un medico molto abile e molto zelante nella religione cattolica ed era madre di un altro medico, diventato oppositore di quella stessa religione tanto quanto suo padre vi era portato[66].

La peculiarità di questo caso è che un intero gruppo familiare, composto dalla madre e da due figli, a loro volta già sposati e con propri figli piccoli (un terzo figlio Etienne, allora non sposato, ebbe una posizione più marginale e un quarto figlio adolescente fu mandato nel 1711 a studiare a Ginevra per diventare pastore) fu fra i promotori dell'introduzione in Valle dell'esercizio pubblico e privato del culto riformato e si attivò in modo straordinario per convincere le altre famiglie ad aderirvi.

---

[64] *Paul Reinaudin à Jean-Alphonse Turrettini*, Bobbio 31 ottobre 1708, cit.: «Ils (i ministri) sont accablés de fatigue à force de servir des Èglises tres écartées; il n'est pas étonnant que les ministres des Vallées aient toujours été du dernier degré, le trop grande nombre de prédications les empêchant de monter plus haut. Les peuples n'en veulent rien rabattre puisque les ministres dépendent d'eux comme des esclaves pour leur modeste entretien».

[65] Per i capi dei religionari degli anni 1709-1710, che diffondono fra la popolazione la fede riformata, rinviamo alla ricca e precisa sintesi di CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., specie pp. 46-51. Una descrizione interessante di quelli che ai curati cattolici apparivano i capi si trova nel verbale del 1714 «Enquîte sur les efforts des protestants pour retablir la religion reformée en Pragellas», in Archivio della Diocesi di Pinerolo [ADP], tit. 12/1, cl. Unica, scr. 02, doc. 07, edito in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., pp. 174-177. Per l'elenco dei capi nel 1728 si veda la "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.

[66] "Notizie e aneddoti tratti da ignoto cronista", in PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., p. 77.

L'anziana e malata Marie Grosel, riverita come vedova di un medico noto e come madre di un altro medico apprezzato – il quale si era messo in luce come capitano valoroso delle milizie paesane nella resistenza contro i nemici sabaudi – ebbe un ruolo importante. In una relazione molto informata il padre gesuita Guido Reveron scriveva che «dopo avere pervertito i suoi tre figli e le sue due nuore ha preso cura di trascinare dalla sua parte quasi tutte le donne di questa parrocchia» (di Traverse)[67]. Alcuni anni dopo la sua morte i curati cattolici ricordavano ancora che lei e il figlio medico Jean andavano di casa in casa per trascinare la popolazione dalla loro parte[68]. La incontriamo nel marzo 1709 recarsi in carrozza, seguita da un gran numero di persone, da Souchères Hautes a Usseaux dove avrebbe dovuto celebrarsi il culto; cosa che non avvenne, perché al pastore valdese deputato a presiederlo era stato vietato l'ingresso nella Valle[69]. Fu ancora lei – riferisce un diario[70] – a cercar di persuadere la popolazione, in quei giorni ancora impegnata nei lavori dei campi, a partire tutta insieme per andare a fare la Cena nella prima domenica di ottobre 1709 nella Val San Martino: ella «mise tutte le sue arti per convincerli, ora facendo uso di dolcezza e impiegando tutto il suo bel dire per guadagnarli con delle promesse, ora minacciandoli, intimorendoli con la sua alterigia, tenendoli legati per dei crediti che aveva, ma nessuno volle seguire il suo consiglio su questo punto, benché nel loro abbaglio affezionati al mettersi in cammino; c'è da presumere che essendo diventati poveri per la maggior parte abbiano pensato di non avere di che provvedere alle spese del viaggio che occorreva fare...». Senza nascondimenti, a fine ottobre e a novembre 1709, la Grosel organizzò ancora nella sua grangia di Souchères Hautes i battesimi di tre bambini, facendo venire ogni volta per impartirli, e nell'occasione per predicare, un pastore dalle valli contigue[71]. Quando il 3 gennaio 1710 Marie Grosel morì, il pastore-moderatore Paul Reynaudin venne a celebrare il suo funerale predicando in quella stessa grangia della defunta dove aveva già impartito i battesimi e consolando i suoi figli; al corpo della donna, che essendo morta nella religione riformata non poteva essere accolto nel cimitero cattolico, fu data quindi sepoltura in un giardino posto fuori dell'abitato di Souchères Hautes[72].

---

[67] "Relazione di Padre Guido Reveron a Vittorio Amedeo II sui fatti pragelatesi del 1709 in materia di religione", in *Ricattolicizzazione dell'alta Val Chisone*, a cura di R. Genre, cit., p. 74.

[68] "Enquîte sur les efforts des protestants pour retablir la religion reformée en Pragellas", cit., in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., p. 177.

[69] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 113.

[70] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., p. 77.

[71] Ivi, pp. 77-78.

[72] Ivi, p. 81.

Se per Marie Grosel si era trattato del ritorno alla fede in cui era cresciuta da bambina e che aveva praticato per la prima metà della sua vita, i suoi figli invece erano stati allevati cattolici e, quando abbandonarono la Chiesa cattolica, non avevano conoscenza diretta della pratica della Chiesa riformata se non dai racconti. Fu soprattutto il figlio Jean, una volta fatto il grande salto verso la religione riformata, che impegnò per l'affermazione di questa nuova causa religiosa il prestigio della sua famiglia, la fiducia che si conquistava come medico e il suo straordinario fascino personale, capace di sedurre la gente; egli investì totalmente le sue energie emotive e intellettuali su questo obiettivo, diventando il principale capo e trascinatore di quelli che venivano chiamati protestanti[73] o *religionari*, e cioè di quella parte della popolazione della Val Pragelato che in quegli anni cominciò ad aderire alla fede cristiana predicata dalla Chiesa riformata. I parroci denunciarono subito che «è lui che è il principale autore del cambiamento di religione ... Per meglio sedurre gli altri ha detto loro più volte che caricava tutto sul suo conto. Ha tenuto spesso dei discorsi insolenti contro la nostra religione e i suoi ministri. Continua sempre a traviare coloro dei cattolici che tengono ancora buono, promettendo loro la libertà di esercizio della loro religione e dicendo loro che il principe non sarà padrone di toglierglielа»[74]. Ancora nel 1728 i suoi avversari riconoscevano che «il medico Perron è colui che gode del maggiore credito per l'alta stima che si ha del suo sapere, per il bisogno di lui che si ha in caso di malattia, per la vivacità del suo spirito che si impone e per l'attaccamento ardente e ostinato che ha per i suoi errori»[75].

Secondo Restituto Merlin, curato di Traverse, è già al tempo del primo viaggio a Torino per negoziare la questione delle gabelle (fine anno 1708) che il medico Jean Perron e il suo compagno Antoine Borel «cominciarono a raccogliere il veleno di quell'idra dell'eresia che era pressoché distrutta»[76], ma sicuramente già dalle settimane precedenti c'erano stati dei contatti con i capitani delle compagnie valdesi e con i pastori che prestavano loro assistenza religiosa, e degli incontri e delle riunioni nelle case per discuterne. I capitani Etienne Friquet e Jean Balcet, ritornati dall'esilio a combattere con le forze sabaude, saldarono in questo obiettivo proselitistico la loro azione con il compaesano Jean Perron, che nella guerra da poco finita era stato loro nemico come capitano delle milizie pae-

---

[73] Così i parroci della Valle, cfr. "Enquîte sur les efforts des protestants", etc., cit., Fenestrelle 12 gennaio 1714, in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., pp. 174 sgg.

[74] "Enquîte sur les efforts des protestants", etc., cit., Fenestrelle 12 gennaio 1714, in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., p. 177.

[75] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.

[76] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 106.

sane sconfitte e che però aveva l'autorevolezza e la capacità di indurre la popolazione a ritornare a praticare il culto riformato. Nel secondo viaggio a Torino del gennaio 1709 la delegazione di cui il medico Jean Perron faceva parte, in realtà guidata da lui, era perciò ormai pronta per proporre alla Corte torinese la questione dell'ufficializzazione del ritorno del culto riformato nella Val Pragelato.

Da quando, in questo inizio 1709, dichiarò la sua conversione, il medico Jean Perron fece da guida ai ministri che venivano nella valle; per un certo periodo mise la sua casa a disposizione per i culti, allorché ai pastori fu proibito di celebrarli a Usseaux; usò tutto il suo ascendente per convincere le famiglie che visitava alla defezione dal Cattolicesimo, e poi per impedirne il ritorno alla pratica cattolica; portò da allora i figli che gli nascevano a battezzare dai ministri[77]. Si ricorderà in seguito che, nel 1709, lui e il fratello Jacques avevano compilato un documento per domandare libertà di coscienza e, assistiti da Jean Guiot, erano andati di casa in casa in tutto l'alto Pragelatese per sollecitare gli abitanti a firmarlo e per indurli a cambiare di religione, e avevano fatto anche delle questue per contribuire alle spese della loro «cabala»[78].

6. Jean Perron procuratore presso il Sinodo

Nell'agosto 1709 l'amministrazione sabauda reagì, con un po' di ritardo, per contenere questa espansione del culto protestante e rimarcarne l'illegittimità. L'intendente e giudice Francesco Bartolomeo Gasca convocò avanti a sé i rappresentanti delle comunità, i quali dovettero attestare di essere informati che la sentenza del Consiglio di Stato francese del 7 maggio 1685 aveva interdetto in tutta la Val Pragelato l'esercizio della religione riformata e ordinato la distruzione dei templi[79]. Con questa dichiarazione, che richiamava e rimarcava un divieto tuttora vigente di esercizio di culti diversi da quello cattolico, si voleva impedire che, durante le visite dei pastori giunti dalle Valli valdesi, si ricostituisse di fatto una Chiesa diversa da quella cattolica e che addirittura si formasse un'unica area territoriale, formata da Val Pragelato e Valli contigue, dove l'esercizio del culto della religione riformata fosse tollerato.

---

[77] Nel maggio 1709 un ministro battezzò una figlia del nostro medico Jean Perron e una figlia di suo fratello Jacques: cfr. PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 128.

[78] "Addition au memoire envoyé sous la datte du 9 aprile 1728", Pinerolo 10 maggio 1728, sottoscritta dal procuratore Garbillion, in ASTo, Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, Valle Pragelato, mazzo 27, fasc. 21.

[79] CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., p. 78.

Fu per aggirare questo divieto giuridico che la comunità della Chiesa riformata, che si stava costituendo in Val Pragelato, affidò al dottore in medicina Jean Perron, a Jean Griot del Puy di Pragelato[80] e a Pierre Sallen del Laux il compito di ambasciatori ufficiali presso il Sinodo valdese di Bobbio Pellice che iniziava l'11 novembre 1709. Essi dovevano chiedere una aggregazione del Pragelatese all'organizzazione ecclesiastica delle Valli contigue, premessa perché al Pragelatese fosse assicurato il regime di tolleranza religiosa riconosciuto in quelle altre Valli.

Jean Perron e i suoi compagni, muniti di procura sottoscritta da consoli-sindaci, da molti consiglieri e da più di cento capi famiglia, a nome di tutti gli altri abitanti di religione protestante, comparvero all'assemblea del Sinodo – presieduta da un personaggio ben a conoscenza del problema, il moderatore Paul Reynaudin – chiedendo di aggregarli nel loro corpo in rapporto allo spirituale, dato che avevano la fortuna di essere sottomessi allo stesso sovrano, affermando che questa unione avrebbe contribuito molto a rendere più inviolabile la fedeltà che essi dovevano al duca di Savoia. Il Sinodo discusse questa richiesta al primo punto dell'ordine del giorno e la approvò come giusta e conveniente al servizio di Dio e del sovrano, ma l'intendente Francesco Bartolomeo Gasca, che per legge assisteva al Sinodo, in calce al verbale rifiutò di rendere esecutivo quell'articolo, dichiarandolo inammissibile e nullo, cogliendo bene che esso avrebbe costituito la base per l'ufficializzazione e il riconoscimento interno, e poi anche internazionale, del Protestantesimo pragelatese[81].

L'inverno 1709-1710 fu ricordato per due eventi rimarchevoli: il 30 dicembre 1709 ci fu nella notte un intenso terremoto[82] e a partire dal febbraio 1710 i lupi che negli anni della guerra si erano moltiplicati sbranarono una quindicina di bambini che custodivano il bestiame nelle campagne e più tardi attaccarono anche degli adulti[83]. Nella primavera successiva 1710 la questione della concessione di una limitata libertà religiosa in Val Pragelato era ancora all'ordine del giorno: l'ambasciatore olandese a Torino, rispondendo alle sollecitazioni di fare da

[80] Su Jean Griot, personaggio importante di questo periodo di riaffermazione nella Valle della religione riformata, ritenuto dal curato Merlin responsabile della conversione di tutta la sua borgata del Puy di Pragelato, cfr. PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 111.

[81] Cfr. PONS, *Actes des Synodes*, cit., pp. 62-63, 66. Copia del verbale del Sinodo con l'articolo annullato si trova in Arch. Stato Torino, Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, mazzo 21.

[82] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., p. 79.

[83] Ivi, pp. 80-81, 84. Altri bambini uccisi dai lupi sono ricordati nel 1712: cfr. "La cronaca di Giovanni Bonne curato di Traverse", in PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 137.

intermediario con Vittorio Amedeo II, spiegava che gli abitanti della Valle di Pragelato avevano libertà di coscienza; che al momento non era stato emanato un editto che permettesse la predicazione in quanto il possesso sabaudo della Valle non era ancora stato confermato da un trattato e per delle altre ragioni note alle potenze alleate che avrebbero potuto essere superate con il trattato stesso; che gli abitanti però potevano andare ad assistere agli esercizi religiosi nelle valli di Luserna e di San Martino; che un grande problema era quello dei beni abbandonati dagli esuli e assegnati in proprietà ai loro parenti cattolicizzati, beni che il fisco avrebbe potuto togliere agli attuali proprietari se essi avessero cambiato di religione facendosi protestanti[84].

Di fatto l'intervallo fra l'inizio aprile e la fine agosto 1710 fu ancora un periodo (l'ultimo) di tacita tolleranza, in cui alcuni pastori della Val Pellice e della Val Germanasca poterono venire in Val Pragelato a predicare e a presiedere la Santa Cena; e poi nei mesi successivi vi furono solo visite saltuarie per amministrare battesimi e partecipare a funerali, senza assemblee o predicazioni[85]. A partire dal 1711 ogni forma di culto non fu più consentita, e per la prima volta al fine di impedire il formarsi di Chiese domestiche nelle case fu proibito agli abitanti di riunirsi. Per questo motivo gli abitanti che avevano aderito alla Chiesa riformata cominciarono a portare clandestinamente i neonati a battezzare ai templi di Pomaretto o di Villasecca[86] e a recarsi periodicamente nelle Valli vicine per partecipare alla Cena.

In questo contesto di crescente stretta nei primi mesi del 1711 il medico Jean Perron confermò il suo ruolo di dirigente religioso e politico, che la comunità della Valle gli riconosceva e attribuiva. A inizio gennaio l'intendente Gasca aveva imposto ai consoli delle comunità di fare riparare le finestre delle chiese di ogni parrocchia cattolica; e quando dopo molte questioni solo alcune comunità avevano consentito alla richiesta, l'intendente aveva fatto arrestare i consoli renitenti – fra cui quello di Pragelato, Jean Griot del Puy –, che erano stati rinchiusi nel forte di Fenestrelle. Di nuovo Jean Perron fu delegato a recarsi a Torino per trattare la questione e qui informò e interessò il diplomatico olandese Albert Van Der Meer, facendo presente che secondo gli usi locali le spese di riparazione toccavano ai procuratori delle chiese e non alle comunità. Questa internazionalizzazione del problema portò alla remissione in libertà dei consoli, dopo tre settimane

[84] Albert van der Meer à Jean-Alphonse Turrettini, Torino 12 aprile 1710, in PITASSI, *Inventaire critique*, cit., II, pp. 548-549.

[85] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., pp. 80-85; Jean-Alphonse Turrettini à Henry Compton, in PITASSI, *Inventaire critique*, cit., II, p. 648.

[86] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., p. 91.

di detenzione, mentre ancora dopo il ritorno di Jean Perron a Pragelato lo scambio di corrispondenza della Corte con il diplomatico olandese su questo punto proseguiva[87].

Poco dopo seguì una retata di varie persone, portate e trattenute per venti giorni, dal 27 marzo al 17 aprile 1711, al forte di Fenestrelle perché, violando l'ordine, avevano continuato a riunirsi in assemblee di preghiera; e anche questa volta fu il medico Jean Perron, insieme al console di Pragelato Jean Griot (colui che aveva accompagnato il Perron al sinodo di Bobbio ed era stato poi arrestato per la questione dei lavori delle finestre delle chiese) ad andare ad informarsi sulle ragioni per cui queste persone erano state imprigionate, «dicendo che non ci vogliono delle grandi assemblee per pregare Dio»[88].

7. Jean Perron deportato

La repressione contro quegli abitanti che i documenti definiscono "protestanti" o "religionari" si accentuò a partire dal 1713[89]. Il 24 giugno di quell'anno in una memoria spedita a Vittorio Amedeo II l'intendente Gasca segnalava l'incombente pericolo di una riespansione dei "religionari" e il ruolo che continuava ad avervi Jean Perron: «Il medico Perron unitamente ad Antonio Borrel in principio del corrente mese si sono portati ne villaggi della Val Pragellato a pubblicar che luoro era accordata piena libertà di coscienza e che quanto prima dovevano gionger quatro ministri forestieri per habitar e predicar in essa valle, e specialmente si sa che deve gionger un frattello di detto medico Perron stato istruito in Geneva da due anni in qua per fare il ministro nel luogo del Pragellato, qual pubblicazione è stata causa della pervertione d'alcune fameglie che fin alhora erano state ferme nella fede cattolica". Il disegno era dunque di mettere a pastore della nuova Chiesa valdese di Pragelato, la più numerosa per le molte conversioni avvenute al Protestantesimo, un pragelatese, pronipote di quel Claude

---

[87] L'episodio è ricostruito ampiamente da CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., pp. 67-69. Si veda inoltre PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, p. 90; e ID., *La cronaca di Jean Passet dei Rivets*, cit., pp. 36-37.

[88] PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., pp. 90-91.

[89] Vedi PAZÉ, *La legislazione sabauda*, cit., pp. 143-148. I fatti sono riportati nella "Memoire donné par monsieur de Chatouind et qui luy a été presentée par des particuliers de la Vallée de Pragelas", 1 marzo 1713, in ASTo, sez. Corte, Provincia di Pinerolo, Valle di Pragelato, mazzo 27, fasc. 7, trascr. in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., pp. 174-179.

Perron che, come abbiamo visto, era stato pastore in quella stessa Chiesa fino al 1617 e, soprattutto, appartenente alla famiglia più autorevole della valle[90].

Di fronte a questa e ad altre notizie di progressi della dissidenza religiosa[91], la Corte sabauda il 15 dicembre 1713 mandò al Consiglio di Stato di incaricare il Consiglio Superiore di Pinerolo di un'inchiesta amministrativa e giudiziaria sui "religionari" della Val Pragelato[92]. Fra i vari atti di indagine, il castellano Jean Pierre Pittit raccolse il 12 gennaio 1714 nella casa dei gesuiti di Fenestrelle le deposizioni dei parroci sulle violazioni che avevano accertato e, paese per paese, i nominativi delle persone che fino ad allora avevano fomentato la religione protestante, inducendo una parte della popolazione ad aderirvi e, come è ovvio, ancora una volta fu indicato il ruolo centrale svolto dal medico Jean Perron: anziano della sua comunità dall'inizio della "rivoluzione" religiosa, seduceva la gente, teneva discorsi insolenti contro la religione cattolica e i suoi ministri, continuava sempre «a sviare quelli dei cattolici che tengono ancora buono, promettendo loro l'esercizio libero della loro religione e dicendo loro che il principe non sarà signore di toglierglie la»[93].

Alla luce di queste informazioni, seguì una retata dei maggiorenti elencati dai parroci o i cui nominativi erano emersi altrimenti dalle indagini. Essi furono convocati a Torino per il 20 gennaio 1714 con la motivazione di ricevere ordini; furono qui detenuti fino al 14 febbraio, dispersi in seguito in varie località e rimessi in libertà, senza processo, nell'agosto[94] a seguito di pressioni diplomati-

[90] "Memoire envoié per l'Intendant Gasca sur la mauvoise conduite des Vaudois et Protestants de la Vallée de Pragelas", 24 giugno 1713, in ASTo, Sez. Corte, mazzo 26, n. 16.

[91] Ivi, «Aiant eu avis pendant que S. Maiesté etoit en Sicile que la religion pretendue reformée fesoit des progrés considerables et que les abus en fait de religion croissoient de jour en jour dans la vallée de Pragelas, il fut ordonné au Conseil d'état de mander au Conseil Superieur de Pignerol de s'informer des abus et qui causoit les nouveautés».

[92] Tutta la vicenda che segue è riassunta in una "Memoire concernant les religionaires de Pragelas", in Arch. Stato Torino, Provincia di Pinerolo, Valle di Pragelato, mazzo 27, fasc. 7. Il racconto molto più dettagliato degli stessi fatti secondo la prospettiva delle vittime è contenuto nel diario di Jean Passet: cfr. *La cronaca di Jean Passet dei Rivets*, cit., in PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., pp. 38-39.

[93] Cfr. il verbale della "Enquîte sur les efforts des protestants pour retablir la religion reformée en Pragellas", del 12 gennaio 1714, in ADP, tit. 12, cl. unica, ser.02, doc. 07, trascritto in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., pp. 174-179. Le notizie contenute, anche sui caporioni, sono utilmente integrate da un'altra fonte giudiziaria del 1728, "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.

[94] "La cronaca di Jean Passet dei Rivets", cit., in PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dei curati R. Merlin e G. Bonne*, cit., p. 38.

che[95]. Fra di essi c'era il nostro medico Jean Perron che, deportato ad Acqui, vi dovette rimanere alcuni mesi, facendo ritorno in Valle ad inizio settembre[96].

Questo intervento di polizia servì solo a accentuare la prudenza. Come rivela una informativa[97], «dopo che i detti Perron, Borrel e Guiot furono di ritorno nella Valle, i capi protestanti si riunirono a casa del detto Perron per rallegrarsi della liberazione ... e due giorni dopo i protestanti si recarono a Pomaretto al tempio con alla testa Perron e Guiot. Dopo il loro ritorno circa trenta famiglie di La Ruà, che avevano abiurato l'eresia, una parte hanno apostatato e una parte hanno cessato di frequentare le funzioni cattoliche». I religionari ripresero a incontrarsi nelle case private, in specie in quella del medico Perron, che il 14 settembre 1714, giorno della fiera di Fenestrelle, ospitò parecchi capi della Valle e delle Valli vicine. Si riprese ad organizzare anche assemblee pubbliche di preghiera nei vari villaggi, in cui si cantava ad alta voce, accogliendo decine e decine di persone, in qualche caso più di un centinaio. Infine il medico Perron e i suoi compagni ritornarono a dire che dovevano riprendere coraggio, che avrebbero avuto ben presto dei ministri e che ci sarebbe stata libertà di coscienza.

Secondo un'altra informativa del parroco de La Ruà[98], il medico Jean Perron e suo fratello Jacques tenevano una corrispondenza con dei ministri protestanti dei paesi stranieri.

8. Resistenza e resa

Dopo il 1714 i capi delle Chiese riformate che si erano costituite clandestinamente nell'alta Val Chisone presero atto di dovere rinunciare al progetto, che era stato portato avanti soprattutto dal medico Jean Perron, di costituire nel Pragelatese delle parrocchie con propri pastori; inutile fu anche il tentativo del mo-

---

[95] "La cronaca di Giovanni Bonne curato di Traverse", cit., in PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 141.

[96] Per il rilievo internazionale, relativamente debole, che ebbero queste attività repressive, cfr. le tre lettere da Londra di Ludwig Friederic Bonet a Jean-Alphonse Turrettini, del 27 aprile 1714, 30 luglio 1714 e 6 novembre 1714, in PITASSI, *Inventaire critique*, cit., III, pp. 32-33, 46-47, 64-65.

[97] "Memoire concernant les religionaires de Pragelas", in ASTo, Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, Valle di Pragelato, mazzo 27, fasc. 7.

[98] "Estat des Eglises de la Vallée de Pragellas 1714", in Biblioteca Comunale di Pinerolo, Archivio Storico, fald. 3350, cat. LXV, fsc. 11 n. 15, trascr. da PITTAVINO, *La cronaca di Pragelato dal 1658 al 1724*, cit., p. 155.

deratore Jean Bastie di fare intervenire il nuovo re d'Inghilterra Giorgio I per ottenere il ristabilimento della libertà di culto[99].

Represso anche l'altro grande disegno di istituire una propria rete autonoma di scuole confessionali[100], i protestanti mantennero tuttavia in Valle una organizzazione, mai resa ufficiale, di comunità di base, periferiche rispetto alle Chiese delle Valli valdesi contigue, cui di fatto facevano ampio riferimento, pur non essendo formalmente aggregate al loro corpo[101]. Le comunità avevano alla loro testa degli anziani eletti in ciascun villaggio, che venivano confermati da un pastore, dopo l'accertamento della loro bontà di vita e di costumi. Continuarono ogni domenica le assemblee in case private, qualche volta nella casa di un anziano, sotto la presidenza e guida di un anziano, per la "prière", la preghiera. Essendo proibito ai ministri delle Valli valdesi di venire in Val Pragelato, i fedeli continuarono a recarsi loro nelle Valli valdesi, raggiungendo i templi, dove c'erano i ministri, sia per celebrarvi i battesimi e i matrimoni, sia per partecipare alla Cena o ai culti.

Per combattere queste nuove forme di espressione della religiosità riformata la legislazione si fece ancora più intollerante, con l'introduzione di misure che intaccavano la libertà di riunione, obbligavano a battezzare i bambini immediatamente dopo la nascita davanti al parroco e poi a crescerli cattolicamente, vietavano i viaggi ai templi e i contatti in genere con le Chiese riformate delle valli vicine e con Ginevra. I matrimoni non furono più riconosciuti, quando celebrati davanti ad un pastore; ai protestanti fu reso impossibile di ottenere incarichi amministrativi e di esercitare alcune professioni. Alla fine, i culti domestici nelle case, con non più di dieci persone, restarono l'unico spazio residuo incomprimibile. A partire poi dal 1724 si intensificarono gli sforzi rivolti alla conversione al Cattolicesimo dei gruppi protestanti ormai divenuti largamente minoritari, concentrati soprattutto nelle tre comunità più a monte di Pragelato, di Usseaux e di Fene-

[99] Charles Bastie a Jean-Alphonse Turrettini, Torre Pellice 22 marzo 1715, in PITASSI, *Inventaire critique*, cit., III, pp. 92-93: «On a écrit au roi de la Grande-Bretagne pour le féliciter de son accession au trône, lui demander d'intervenir en faveur du rétablissement des vallées de Pragela et de la Pérouse et le prier d'octroyer des pensions à treize pasteurs. On serait reconnaissant à Jean-Alphonse Turrettini, qui a beaucoup de connaissances en Angleterre, d'écrire au roi pour appuyer ces requêtes. La condition des pasteurs est miserable en raison de l'extrême misère de la region. Les habitants de la vallée de Pragela son à présent plus tranquilles mais ils n'ont toujours pas la liberté de célébrer le culte dans leur région et il est à craindre que dans de telles conditions leur zèle ne s'affaiblisse».

[100] PAZÉ, *La legislazione sabauda*, cit., pp. 136-138, 147.

[101] Le forme organizzative assunte nella prima metà del 1709 sono efficacemente illustrate da CANAVESIO, *La breve primavera*, cit., pp. 50-51.

strelle, specialmente attraverso delle missioni popolari ripetute ogni anno e una attività capillare di proselitismo[102]. Tutto questo non solo arrestò l'espansione della Chiesa riformata nel Pragelatese, ma ridusse gli spazi che fino ad allora essa aveva occupato, ne disseccò un po' per volta le radici e favorì il recupero cattolico.

In questi anni, il medico Jean Perron continuò come anziano a guidare la comunità dei protestanti di Pragelato, tanto che nel 1724 l'abate di Barolo, in visita alla Valle, lo metteva ancora a ragione al primo posto fra «i capi fazionari degli eretici»[103]. Il suo impegno per impedire che le famiglie ritornassero alla pratica cattolica è ricordato in una memoria giudiziaria del 1728: «Durante una missione che si è effettuata a Usseaux l'anno scorso, lo si è visto recarsi da una parte e dall'altra nelle case dei religionari, per impedire loro di approfittarne. Egli ha ottenuto un così grande ascendente su di loro, che non c'è nessuno che osi andare contro il suo avviso. Marthe Guigas, della parrocchia di La Ruà, attualmente ammalata, era disposta nei giorni scorsi in assenza del detto medico a fare abiura dell'eresia, aveva anche fissato con il suo curato il giorno per farlo, ma dopo che il sopraddetto medico era venuto a farle visita non ha più voluto sentire parlare di abiura»[104].

Avvertendo che la sopravvivenza del movimento protestante era strettamente legata all'attivismo del piccolo gruppo di "capi principali", di cui facevano parte il medico Jean Perron e suo fratello Jacques, contro di loro si ricominciò ad acquisire del materiale accusatorio, che è quello da cui traiamo molte notizie. Nell'ottobre 1727 si raccolsero dichiarazioni giurate di testimoni sul fatto che fino al 1709 essi avevano professato la religione cattolica e si trattava dunque di relapsi, ritornati all'eresia, in quanto tali punibili[105]: «Noi sottoscritti certifichiamo che il signor medico Perron ha professato la religione cattolica romana in modo esemplare con la famiglia che aveva fino all'anno 1709 quando è andato ai culti e da allora ha fatto esercizio della religione calvinista con la sua famiglia, ciò che fa ancora pubblicamente, senza avere mai più frequentato la chiesa. A verità di questo abbiamo sottoscritto. A La Ruà il 1 ottobre 1527». Furono acquisiti quindi dotti pareri di giuristi sui diritti dei protestanti nel Pragelatese e seguì una inchiesta accuratissima sulle singole persone, primo il dottore Jean Per-

[102] PAZÉ, *La legislazione sabauda*, cit., p. 165.

[103] L. PATRIA, *La soffitta del vescovo: le chiese della Prevostura d'Oulx sede vacante*, in *Il Settecento religioso nel Pinerolese*, cit., p. 170.

[104] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.

[105] Esse si trovano raccolte in Arch. Stato Torino, Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, mazzo 27, fasc. 20.

ron, delegata a Giovanni Claudio Francesco Garbillion, avvocato fiscale generale del Senato di Pinerolo, che a maggio e giugno 1728 trasmise alla Corte sabauda le relazioni su ciò che aveva accertato[106].

La situazione economica di Jean Perron si manteneva in questo periodo più che buona, anzi ottima, e ciò rappresentava anche una componente non secondaria del suo prestigio e seguito tra la popolazione. Nei ruoli delle imposte dell'inizio 1717 egli era tassato in relazione alle proprietà fondiarie fra i principali della Valle, per 8 lire, 15 soldi e 4 centesimi (e suo fratello Jacques per 9 lire, 15 soldi e 1 centesimo); i suoi redditi provenivano però soprattutto dalla professione di medico e, secondo l'informativa raccolta dall'avvocato generale Garbillion[107], da una pensione di circa lire 400 lire annue, una somma elevatissima, che gli veniva pagata dalla città di Ginevra, che potrebbe essere un contributo destinato a sostegno del movimento calvinista nella Valle.

Questa pensione non stupisce. La Chiesa di Ginevra continuava infatti ad essere il centro missionario di riferimento per il Protestantesimo del Pragelatese e a Ginevra le famiglie più abbienti spedirono, fin che poterono, i figli a studiare; lì, per esempio, si trovavano nel 1730 i due figli maschi di Jean Guiot, già notaio, uno chirurgo e l'altro studente[108]. Vicino a Ginevra, nel villaggio di Tonex, nel 1728 il fratello "cadetto" del nostro medico Jean Perron era pastore della Chiesa locale[109]. Da questi contatti nacque forse già allora un disegno di Jean Perron e dei suoi fratelli addirittura di trasferirsi a Ginevra, perché essi ricevettero dalla città il diritto di borghesia[110], che normalmente si otteneva pagando, e che risultò utile, come vedremo ora, quando furono espulsi.

9. L'esilio

Alla fine restava in Valle un nucleo duro di alcune centinaia di "eretici", contro i quali si diressero gli sforzi finali per indurli a cattolicizzarsi o ad andarsene.

Già nel 1729 i Gesuiti di Fenestrelle e i sacerdoti incrementarono le attività di proselitismo. A gennaio, febbraio e marzo 1730 ci fu una campagna di forti pressioni personali svolta dal padre gesuita François Des Geneys, accompagnato

[106] Atti in ASTo, Sez. Corte, Provincia di Pinerolo, mazzo 27, fasc. 21.
[107] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.
[108] T. GAY, *Résumé alphabetique des Vaudois du Pragela*, etc., in BSHV, 27, 1910, p. 17.
[109] "Memoire des principaux chefs des heretiques du Pragelas", cit.
[110] Ibid.

spesso dal governatore del forte di Fenestrelle o dal conte de La Tuille, comandante del primo battaglione del reggimento di Savoia di stanza al forte di Fenestrelle. Ai protestanti fu chiarito che il re voleva diventassero cattolici o uscissero dal Paese, potendo prima vendere od affittare i loro beni. Inoltre, a cominciare dalla prima domenica di quaresima 1730, il padre Des Geneys svolse una grande missione nelle parrocchie. Una parte dei capi di famiglia protestanti decise di convertirsi, mentre molti renitenti furono indotti, con minacce e anche violenze, ad emigrare con le famiglie.

Il padre Des Geneys, in una memoria indirizzata alla Corte di Torino[111], aveva proposto l'invio all'esilio di sei persone, individuate come capi irriducibili che avevano sedotto gli altri e che li avrebbero fatti ricadere infallibilmente nell'eresia se fossero rimaste, indicando per primo il medico Jean Perron di Souchères Hautes. Di qui nacque la decisione di espellerlo. Mercoledì 8 marzo ci fu poi a Pragelato una grande processione, partita dalla chiesa di La Ruà che arrivò a Soucheres Hautes fin davanti alla casa di Jean Perron, e che, nella ridiscesa, passò accanto al giardino del capitano Etienne Friquet, il grande vecchio degli eretici di Pragelato, che nel settembre 1708 aveva lanciato la "primavera valdese" con lo slogan che quello era l'anno del grande giubileo. Era chiaro il significato simbolico di espiazione di questo itinerario di preghiera.

Non conosciamo se il giorno della processione il dottor Perron e il capitano Friquet fossero già stati costretti a lasciare Pragelato per l'esilio, come il passaggio della gente davanti alle loro case fa pensare, o se furono indotti ad andarsene subito dopo.

Il dottor Jean Perron aveva allora cinquant'anni. Egli partì con la moglie di quarantasei anni e i nove figli: Jean, Marie, Marguerite, Catherine, Abraham, Jacob, Madeleine, Anne, Louis. Come sappiamo da una memoria del sarto Jacob Perron, i gruppi di esuli percorrevano un itinerario che, attraverso il Colle delle Finestre, li portava a Susa, quindi attraverso il Moncenisio andava a Lanslebourg e di qui con alcune tappe ad Aiguebelle e poi a Ginevra[112], in una decina di giorni di marcia. All'arrivo in Svizzera furono censite 366 persone provenienti dal Pragelatese, ma il numero è incompleto per difetto, mentre con arrivi dello stesso anno dalle altre valli si arrivò poi a circa 800[113]. I Perron formarono il gruppo più

---

[111] "Mezzi sugeriti dal padre Des Geneis gesuita per mantenere ed accrescere la religione cattolica nel Pragellato", in ASTo, sez. Corte, Benefizi di qua da monti, mazzo 25, n. 22.

[112] "Memoria di Jacob Perron di Pragelato sulle persecuzioni che ha subito per causa di religione fra il 1714 e l'emigrazione forzata del 1730", in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., pp. 200-207.

[113] T. GAY, *Les derniers Vaudois du Pragela* e *Résumé alphabetique des Vaudois du Pragela, réfugiés en Suisse en 1730*, in BSHV, 27, 1910, pp. 3, 15-19.

numeroso degli emigrati della Val Pragelato, una cinquantina di persone: undici della famiglia del medico Jean, dieci della famiglia di suo fratello Jacques, dieci la famiglia di Claude Perron, sette la famiglia del sarto Jacob Perron, più altri quattro nuclei familiari piccoli.

Le famiglie di Jean e Jacques Perron non seguirono poi quelle degli altri protestanti pragelatesi nelle loro faticose destinazioni finali[114]. Jean e Jacques Perron erano più ricchi e colti e poterono godere in Svizzera di sistemazioni consone, senza doversi spingere in Germania in terre da colonizzare, costretti a costruirsi le case e a svolgere lavori agricoli. All'arrivo in Svizzera Jacques Perron e i suoi familiari furono ospitati da una famiglia a Coppet, su raccomandazione della signoria di Ginevra. Il dottore Jean Perron, con moglie e figli, trovò invece subito sistemazione a Ginevra, dove come si è visto aveva il diritto di borghesia.

10. La continuità del potere familiare

La vicenda della dinastia Perron, che abbiamo tracciato attraverso alcuni suoi componenti più importanti, il capostipite Claude Perron pastore di Pragelato e i dottori in medicina Jean Balcet, Jean Perron padre e Jean Perron figlio, è paradigmatica di gran parte delle storie familiari nel periodo delle persecuzioni religiose. Nei momenti di grande difficoltà le famiglie si dividono fra gruppi che partono per l'esilio e gruppi che rimangono conservando i beni. Era successo già a fine Seicento allorché un altro Perron, Etienne Perron, per causa di religione era andato a stabilirsi con i suoi familiari a Ginevra, mentre altri parenti stretti erano rimasti; successivamente, a metà Settecento, una nipote, assistita dal marito, intenterà un lungo processo giudiziario per essere immessa nella proprietà dei beni, situati anche a Briançon, che erano appartenuti a questo esule[115].

La maggioranza dei Perron che formavano la discendenza del pastore Claude Perron si fermò in Val Pragelato. Alcuni erano rimasti cattolici, quando una parte della popolazione nel 1708-1709 era ridiventata protestante; altri dopo avere aderito allora al Protestantesimo erano poi ritornati cattolici. È così che, anche dopo le emigrazioni per causa di religione di una parte dei Perron, l'ultima avve-

---

[114] Nel 1733 una parte dei rifugiati dalla Val Pragelato dovevano ancora conoscere i luoghi di assegnazione. Cfr. un quadro in una lettera di Auguste de Trey a Jean-Alphonse Turrettini, Berna, aprile-maggio 1733, in PITASSI, *Inventaire critique*, cit., IV, pp. 504-505.

[115] Il fascicolo processuale si trova nel fondo Des Geneys in Arch. Città Pinerolo: cfr. G. CERIANA MAYNERI, D. FANTINO, N. MENUSAN, *Una famiglia nella storia*, in *La famiglia De Geneys: storie private e pubblici successi*, a cura di D. Fantino, Pinerolo, Biblioteca Civica Alliaudi, 2004, p. 11.

nuta nel 1730, il gruppo familiare Perron continua a essere presente e predominante per ricchezza e potere nella comunità pragelatese.

Fra i Perron cattolici c'è Moyse Joseph, cugino "primo" del maestro sarto Jacob Perron emigrato nel 1730, che è «chirurgien major» al forte di Fenestrelle[116] e che è eletto priore della Confraternita del Santissimo Sacramento, quando nel 1736 essa è istituita nella parrocchia di La Ruà di Pragelato[117]: egli, facendo testamento nel 1753, lasciò al Bureau de charité di Pragelato un alpeggio i cui proventi erano destinati all'ospedale-ospizio per i poveri con lo scopo di «soccorrere in denaro gli individui più bisognosi del luogo ove trovasi l'Alpe» (la parrocchia di Laval) «purché siano e restino cattolici romani» e di «far celebrare annualmente e in perpetuo dal parroco del detto luogo, pei fondatori coniugi Perron, sei messe lette»[118]. Incontriamo inoltre Claude Perron, uno dei direttori del Bureau de charité di Pragelato fin dalla sua istituzione e più volte console di Pragelato[119]; il notaio reale Jean Perron, segretario della comunità di Pragelato, segretario dello stesso Bureau de charité e tesoriere della Confraternita del Santissimo Sacramento di Pragelato; il maestro di scuola Jean Perron, segretario della stessa Confraternita del Santissimo Sacramento[120].

Nella seconda metà del secolo la presenza apicale della famiglia ci appare in altri modi. I Perron hanno accresciuto ancora il loro potere politico e la loro situazione patrimoniale grazie alle relazioni, formalizzate da un matrimonio, con i Des Geneys di Bardonecchia e Susa, baroni di Fenile[121]. E castellano reale della valle è dal 1777 (forse già anteriormente) fino al 1783 il notaio Jean Perron, primo castellano di estrazione locale del periodo sabaudo[122]. Ci sono inoltre ben

---

[116] "Memoria di Jacob Perron di Pragelato", cit., in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., p. 203. Di questo Moyse Joseph Perron, all'epoca "chirurgien maior pour Sa Majesté au fort de Fenestrelles et du regiment de S.E. monsieur le generale d'artillerie baron De Rehbinder" l'archivio della Biblioteca Comunale di Pinerolo conserva (sez. manoscritti, n. 190), proveniente dalla donazione Des Geneys, un *Dispensarium sive Officina Farmacopeorum*, MCCXXVIII, die I mai.

[117] G. GRIETTI, *Le parrocchie della Val Pragelato durante l'episcopato D'Orlié (1748-1794)*, in *Estinzione del Valdismo*, a cura di R. Genre, cit., p. 77.

[118] Cfr. Statuto organico della congregazione di carità del Comune di Pragelato, Pinerolo, Chiantore, 1870, in ADP, tit. 13, cl. 02, ser. 03, fald. 14.

[119] Nel 1720 e 1728: cfr. USSEGLIO, *Notizie storiche*, cit., pp. 352, 354.

[120] Cfr. Arch. Dioc. Pinerolo, tit. 13, cl. 02, ser. 03, fald. 14.

[121] Si tratta del matrimonio celebrato nel 1750 di Marianne Perron, figlia del chirurgo Moyse Joseph Perron, con Jean Des Geneys (1727-1795). Cfr. CERIANA MAYNERI, FANTINO, MENUSAN, *Una famiglia nella storia*, cit., p. 11.

[122] USSEGLIO, *Notizie storiche*, cit., p. 382; CERIANA MAYNERI, FANTINO, MENUSAN, *Una famiglia nella storia*, cit., p. 11.

quattro sacerdoti cattolici Perron, originari delle parrocchie di La Ruà e Fenestrelle, mentre i sacerdoti Balcet, l'altro principale ramo dei discendenti Perron, sono addirittura cinque, originari delle parrocchie di Traverses e Laval[123].

PIERCARLO PAZÉ

---

[123] GRIETTI, *Le parrocchie della Val Pragelato*, cit., pp. 88-89, 92.

Cattolici e riformati di fronte alla tomba
Un resoconto

Della morte, non è certo un segreto, si parla sempre malvolentieri. Argomento ostico, lugubre, ai limiti della scabrosità, è buona norma evitarlo nella sottesa e illusoria convinzione che relegandolo a contesti episodici se ne possano neutralizzare (o quanto meno mitigare) gli influssi negativi. Si tratta, evidentemente, di un ostracismo culturale alquanto energico, tanto potente da configurarsi come tabu, forse addirittura *il* tabu per antonomasia. Lo studioso che intenda avvicinarsi a questo tema da qualsivoglia punto di vista è dunque avvertito: durante il suo percorso di indagine dovrà rassegnarsi all'alta probabilità di incontrare non poche malcelate diffidenze, qualche educata ritrosia, e nel migliore dei casi la tendenza, da parte dei possibili interlocutori, a reagire con sarcasmo e ironia. Questo, almeno, è quanto è successo a noi durante l'inchiesta etnolinguistica, durata circa due anni, conclusasi con la stesura di una tesi di dottorato dedicata, appunto, ai costumi funebri nelle Valli Germanasca e Chisone[1]. Per ragioni di spazio e pertinenza il presente contributo non ripercorrerà tutti i passaggi affrontati nello studio, preferendo focalizzarsi, almeno per sommi capi, sull'unico (ma cruciale) aspetto del confronto tra due culti – quello valdese e quello cattolico – rispetto agli atteggiamenti legati al rapporto con la morte, il lutto, e le usanze funebri.

Quando si decise di avviare le prime fasi del lavoro, lo spunto di partenza fu un assunto tanto semplice quanto problematico: al giorno d'oggi, nella nostra cultura, l'evitazione dell'argomento luttuoso non è che il sintomo di un processo di impoverimento rituale ben più complesso e articolato, a proposito del quale non sarà superfluo fornire qualche informazione aggiuntiva.

Non vi è società al mondo che non provi a rispondere alla perdita dei suoi membri cercando di gestire il danno luttuoso nel tentativo di arginare i pericoli che un dissesto tanto traumatico trascina inevitabilmente con sé. Nelle società

---

[1] S. Colavita, *Le parole della morte. Fraseologia, lessico e costumi funebri nelle Valli Germanasca e Chisone*, Tesi di Dottorato in Dialettologia Italiana, Sociolinguistica e Geografia Linguistica, Università degli Studi di Torino, 2011.

primitive – così come nella nostra, almeno fino a qualche decennio fa – le morti avvenivano in mezzo alla confusione della vita quotidiana, e attraverso il singolo colpivano l'intera comunità. Mediante i molteplici tentativi che miravano a trasformare l'evento naturale in sociale, la coesione e la solidarietà del gruppo venivano così salvate. A tal proposito basti riportare un brano tratto dal prezioso *Manuel de Folklore français contemporain* di Arnold Van Gennep il quale, all'inizio del secolo scorso, registrò molti usi funebri orientati in questa direzione, ad esempio raccontando come, quando avveniva un decesso, i vicini offrivano i loro servigi alla famiglia superstite:

> Ils prêtaient leur concours pour revêtir le mort et veiller, à tour de rôle, la nuit autour de la dépouille. Ils allaient dans les localités voisines, et quelquefois lointaines, au besoin à plusieurs heures de marche, prévenir la parenté. En pareilles occasions, il n'y avait plus d'ennemis. Toutes les animosités et rancunes étaient suspendues. C'étais la trêve de la mort, si l'on peut ainsi dire. [...] Il se constitue une petite société temporaire d'individus psychiquement orientés dans un même sens, dont les éléments se réunissent, et ensuite se séparent de nouveau, selon un protocole fixé par la tradition[2].

Gli stessi atteggiamenti sono del resto attestati ampiamente nelle ricerche folkloriche dedicate all'Italia, specialmente nelle regioni meridionali, storicamente più vincolate a quel *pianto rituale* che Ernesto De Martino indagò a fondo in un celebre studio[3].

Questa solidarietà fra luttuanti e collettività è oggi gradualmente entrata in una profonda crisi, che si configura con maggior vigore nelle culture urbane e incide in minor misura in quelle di origine agro-pastorale. La diffusione della morte in ospedale, intorno agli anni cinquanta e sessanta del secolo scorso, ha fatto sì che divenisse impossibile per le famiglie presiedere ai riti successivi al decesso. La morte, nelle strutture sanitarie, avviene per lo più dietro un paravento, e a volte perfino i parenti più stretti sono assenti al momento del trapasso. Il morto viene poi trasportato nelle camere mortuarie, luoghi spesso asettici e non adeguatamente curati, regolati da rigidi orari per le visite e che non prevedono per i congiunti la possibilità di soffermarsi presso il defunto in una situazione di intimità, di fatto impedendo lo svolgimento di qualsiasi rito:

---

[2] A. VAN GENNEP, *Manuel de Folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1980², vol. 2, p. 561.

[3] E. DE MARTINO, *Morte e pianto rituale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1975.

> All'uomo è tolta la sua stessa morte: muore da solo, all'ospizio o all'ospedale, senza preparazione (esistono manuali sul comportamento sessuale, ma non sull'arte del morire bene); i funerali e i riti perdono di importanza; i cadaveri si fanno sempre più ingombranti e i cimiteri pongono agli urbanisti problemi sempre più complessi. [...] le pompe funebri si trasformano in servizi tanatologici, si edificano complessi funerari (atanei), si inserisce nei codici una nuova deontologia (trapianti, donazioni di organi, traslazioni di cadaveri), i tanatotecnici limitano gli effetti degradanti della tanatomorfosi [...] la Chiesa abolisce le sue proibizioni relative alla cremazione... e si profila già, in un ipotetico avvenire, l'eventualità dell'ibernazione e della rianimazione[4].

Un impoverimento, dicevamo, insinuatosi con prepotenza nel nostro modo di rapportarci con l'evento luttuoso e interpretabile come crisi fisiologica a cui certo seguirà – regola valida per tutte le fasi di transizione – il fiorire di nuove esperienze rituali che andranno a rimpiazzare quelle decadute, e tuttavia al momento foriera di risvolti drammatici, se si pensa alla dimensione di solitudine (spirituale, ma anche sociale) che trascina con sé. In sostanza ci troviamo al cospetto di una vera e propria dimensione di *privatizzazione del dolore*, ovvero un processo psicologico che si manifesta interamente all'interno dell'individuo il quale, anche qualora riceva il conforto altrui, non vive una reale condivisione dell'evento luttuoso: il dolore privato ha dunque sostituito il lutto sociale[5].

Detto ciò, l'obiettivo che si era proposta di raggiungere la nostra ricerca consisteva nell'avvio di un'indagine volta a chiarire come e in quale misura tale disgregazione avesse oltrepassato i confini di alcune comunità montane relativamente distanti dalle influenze standardizzanti della città. L'inchiesta (svolta fra il febbraio e il settembre 2009) ha quindi preso origine dalla necessità di recuperare informazioni su costumi funebri ormai quasi del tutto scomparsi, dalla voce di chi ancora li ricorda come esperienze vissute in prima persona[6], collazionando così un piccolo serbatoio di informazioni chiamate ad integrare, almeno parzialmente, i tasselli mancanti di un argomento trattato solo tangenzialmente dagli studi etnolinguistici finora proposti dalla comunità scientifica. Abbiamo così avuto modo di ripercorrere alcuni snodi centrali relativi a usanze fino a non molti

[4] L. V. THOMAS, *Antropologia della morte*, Milano, Garzanti, 1976, p. 8.

[5] Per un'attenta e approfondita disamina del problema si veda soprattutto M. SOZZI, *Reinventare la morte. Introduzione alla tanatologia*, Bari, Laterza, pp. 96-118.

[6] Gli intervistati – circa dieci per punto – sono stati scelti sulla base di tre criteri fondamentali: luogo di nascita e di residenza (che doveva coincidere con il punto d'inchiesta), età (non inferiore ai 59 anni), e confessione religiosa (valdese o cattolica).

decenni fa essenziali, come ad esempio la veglia funebre che accompagnava l'agonizzante, il successivo raccoglimento di parenti e amici al cospetto del cadavere, la confezione della bara, gli accessori utilizzati per condividere con la comunità le fasi del lutto[7]; abbiamo tentato di riscoprire gesti liturgici ormai immobilizzati, e oggetti da anni dimenticati nelle soffitte, come il lugubre drappo scuro (*la brouno*), che copriva la bara, o il catafalco, chiamato a sostituire il feretro durante le messe di suffragio; abbiamo infine voluto porre in evidenza i residui, anche psicologici, di tali costumi nelle pratiche diffuse oggi, provando a confrontarli con gli scarni resoconti disponibili in letteratura[8].

---

[7] Molte delle fasi del lutto documentate negli studi folklorici relativi ai punti presi in esame sono ormai cadute in disuso. Al giorno d'oggi, per esternare fisicamente il dolore dovuto alla perdita di un parente, il luttuante in genere si limita a evitare di indossare abiti colorati, ma l'aggiunta di particolari accessori è completamente scomparsa. Rimane tuttavia molto viva negli informatori la memoria di alcuni di essi, in particolare nastri e bottoni applicati alle maniche o ai baveri della giacca degli uomini (*brassar*, *crèp*, *boutoun dâ deulh*), veli sui copricapo delle donne (*squintoun*, *voualetto*) o ancora nastri legati alle estremità della cuffia e lasciati pendere su una spalla (*urtìo*). Più generici i termini *friz* e *ruban*, mentre il *mouchaou dâ deulh* designa referenti diversi a Prali e Pragelato. Nel primo caso un particolare tipo di fazzoletto "da tasca", bordato di nero, usato solo dagli uomini nei giorni di festa; nel secondo, invece, il foulard nero indossato dalle donne durante il lavoro nei campi. Per le norme di trascrizione dei termini dialettali, v. l'Appendice 2.

[8] Pur esistendo un catalogo abbastanza nutrito di studi (antropologici, folkloristici, tanatologici) relativi alle usanze funebri in Italia, è certamente vero che, nella maggior parte dei casi, le monografie, gli articoli e le analisi dedicate a questo particolare tema si limitano per lo più alle regioni meridionali del Paese, sicuramente in virtù della loro maggiore produttività (e conservatività) rispetto alla sfera magico-religiosa. Assai più rare, e molto meno approfondite, le testimonianze riguardanti il nord Italia, e nello specifico proprio quelle relative alle valli di cui ci stiamo occupando. Il fondamentale testo di Teofilo Pons (*Vita montanara e folklore nelle valli valdesi*, vol. I, Torino, Claudiana, 1978), ad esempio, dedica a funerali, usanze funebri e cimiteri appena quattro pagine. Il discorso non cambia per il volume di Perrot-Bermond (*Val Pragelato. Storia, tradizioni e folklore*, Torino, Claudiana, 1984), che spende per lo stesso argomento appena una pagina in più del precedente. Qualche notizia meno superficiale può essere reperita invece in A. Breda, *Cimiteri, funerali e sepolture, nella storia negli ordinamenti e nella pietà delle Comunità Valdesi nelle Valli del Piemonte*, in «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 105, pp. 60-82, dissertazione che tuttavia riporta soprattutto notizie storico giuridiche riguardanti i luoghi adibiti a funzioni cimiteriali, e non spende che poche parole sui costumi. Per trovare qualche informazione più esaustiva sugli usi funebri in zone prossime a quelle indagate bisognerà rivolgersi in particolare agli studi di E. Milano (*Dalla culla alla bara. Usi natalizi, nuziali e funebri nella provincia di Cuneo*, Borgo San Dalmazzo, Istituto Grafico Bertello, [1923] 1973²) e di S. Ottonelli (*Lu marmelìn avìsk*, Torino, Valados Usitanos, 2004), entrambi riferiti alle valli Po, Varaita, Maira, Grana e Stura, dunque a comunità esclusivamente cattoliche.

Un'indagine, insomma, in gran parte di matrice etnologica, che tuttavia non ha potuto fare a meno di incoraggiare l'emersione di esiti linguistici, con particolare attenzione per il lessico specifico (le denominazioni dialettali degli oggetti legati ai riti, e dei riti stessi, di cui qui si darà parzialmente conto in appendice) e la fraseologia sostitutiva, quest'ultima analizzata in quanto testimone diretta non solo della vitalità, della fantasia e della creatività propria di una lingua viva (nel nostro caso il provenzale alpino), ma anche e soprattutto dell'atteggiamento dei parlanti di fronte ai conflitti imposti dal contesto luttuoso[9].

Proprio all'*atteggiamento* – termine di importanza cruciale – si collega la seconda ragione a cui è stato affidato il senso ultimo dell'indagine.

I motivi che hanno portato a scegliere come punti di inchiesta i comuni di Prali, Pragelato e Prarostino sono essenzialmente due: il primo legato alla loro dimensione comunitaria ridotta, ovvero a un contesto sociale relativamente distante dalle influenze standardizzanti della città (nel nostro caso Torino), e dunque più conservativo rispetto a usi e tradizioni[10]; il secondo, invece, vincolato a un aspetto peculiare di tali comunità, che presentano la caratteristica, pressoché unica in Italia, di essere luoghi di compresenza o prossimità di due culti storicamente molto distanti fra loro nei rapporti con la trascendenza, e in particolare proprio nel modo di concepire il connubio tra vita e morte, legame fondato per i primi sui presupposti della predestinazione, che nega all'uomo la capacità di influire sul proprio destino ultraterreno, completamente demandato alla Grazia divina. Concezione, dunque, vincolata a un sostanziale disinteresse nei confronti delle sorti dell'anima da parte del protestante, il quale preferisce concentrare l'attenzione sulla vita terrena cercando di districarsi fra le maglie della sua connaturata (e, appunto, *predestinata*) fallibilità. Un approccio – ci si passi il termine – molto "concreto", o se preferiamo *laico*, che risulta all'origine di una certa ostilità nei confronti delle superstizioni e delle credenze popolari che prevedono forme di contatto tra vivi e defunti, con conseguente rifiuto del culto dei morti, ai quali viene severamente negata la facoltà di interagire con la dimensione mondana. Lo vedremo a breve: invitati a descrivere consuetudini di elaborazione del lutto come ad esempio la cura della tomba, gli informatori valdesi intervistati hanno spesso sottolineato di non ritenere opportuno impegnarsi in tale attività, identifi-

[9] Argomento, quello della fraseologia sostitutiva in luogo del verbo "morire", ampiamente discusso in: S. COLAVITA, *In quanti modi si possa morire in patois. Prime osservazioni su alcuni moduli eufemistici rilevati nelle Valli Chisone e Germanasca*, in «Studi Tanatologici», V, 2011, pp. 187-211.

[10] Non soltanto, si badi, per una questione di lontananza geografica, quanto soprattutto per le ben più coriacee ragioni di identità culturale, particolarmente marcate in contesti di minoranza linguistica.

cando nel corpo morto un oggetto privo di interesse poiché ormai spogliato della propria anima. Lo stesso discorso vale, del resto, per il funerale, che nel rito protestante si configura più come un momento per consolare i dolenti che come una proiezione nella vita futura, di cui nulla è dato sapere né presupporre[11]. Per i cattolici, al contrario, il culto della tomba, le messe di suffragio, le preghiere rivolte direttamente alle anime, e in generale il dialogo con i defunti costituiscono ancora aspetti centrali del rapporto con la morte, e con l'immagine (comunque mai del tutto chiara, e anzi attraversata da dubbi e elaborazioni individuali) che si ha del proprio destino nell'aldilà.

Se obiettivo non secondario della ricerca era quello di porre in evidenza affinità, divergenze e reciproche influenze di due culti religiosi fondati su presupposti teologici spesso in contrasto, approfondire le sfumature più personali del singolo individuo si è rivelato fin da subito come aspetto centrale. A tale proposito spunti di un qualche interesse sono emersi nel momento in cui si è affrontata la parte iniziale del questionario, dedicata, per l'appunto, al cimitero e alla cura della tomba.[12] A questi faremo riferimento per alimentare il nostro resoconto.

Come abbiamo detto, sotto la terra che ricopre le spoglie del defunto non vi è, per i valdesi, che un corpo inerte, muto e sordo, la cui anima si è trasferita in luoghi troppo distanti per essere raggiunta anche solo dalle preghiere dei superstiti. Ma all'atto pratico è proprio così? È davvero assolutamente escluso un qualche tipo di elaborazione alternativa? E per quanto concerne i cattolici, al contrario, si può parlare di adesione totale a un culto "standardizzato", oppure è possibile ammettere varianti personali? Per rispondere a queste domande non resta che dare la parola agli intervistati.

Partiamo dunque dagli informatori cattolici, i quali hanno sempre confermato l'uso delle visite al cimitero, nonché un'esplicita esigenza di dialogo coi defunti. Differenze sostanziali sono tuttavia emerse sulle modalità di tale contatto, e su molte considerazioni *a latere* riguardanti da una parte gli aspetti ultraterreni

[11] «Potrebbe forse avere il senso di un ringraziamento a Dio per la sua grazia e per la salvezza del defunto, se non fosse che solo Dio può sapere se il defunto è veramente salvato. Se invece il ringraziamento fosse rivolto a Dio per la vita concessa a colui che è scomparso, è di tale vita che si sarebbe portati a parlare, anziché dello spirito», T. WALTER, *I funerali alla svolta del millennio*, in *La scena degli addii. Morte e riti funebri nella società occidentale contemporanea*, a cura di M. Sozzi, Torino, Paravia, 2001, p. 38.

[12] La traccia per l'intervista guidata – che si riporta nella sua interezza in appendice – comprendeva essenzialmente quattro argomenti: 1. Cimitero e cura della tomba; 2. Lutto; 3. Funerale; 4. Veglia funebre, articolati in una sequenza di sollecitazioni costituite da domande generiche (funzionali alla raccolta di etnotesti liberi), domande specifiche (su lessico ed eufemismi), e frasi in italiano da tradurre in *patois*.

(presenza degli spiriti, aldilà, geografia dell'oltretomba), dall'altra quelli di carattere più sociale (precetti imposti dalla Chiesa, compito del credente all'interno della comunità).

Al trauma dolorosissimo della perdita della madre scomparsa prematuramente, per esempio, un'informatrice di Pragelato reagisce intensificando le visite presso la tomba, luogo in cui è convinta sia possibile comunicare con lei. Il vincolo con la defunta è talmente forte che prescinde assolutamente da scadenze canoniche, quindi ogni giorno è adatto a una visita sul luogo, e non viene sentito come necessario il rispetto di appuntamenti specifici come gli anniversari del decesso, la domenica, o il giorno di Ognissanti. Un dialogo confidenziale in cui trovano spazio le preghiere (*Padre Nostro*, *De Profundis*, *Preghiera di Fatima*), ma soprattutto racconti quotidiani, rigorosamente in *patois*, o richieste d'aiuto per problemi personali, aspetto, quest'ultimo, che ricorre frequentemente in molte delle testimonianze registrate:

> *E cosa fa quando è lì?*
> Vado lì, le racconto, le dico... le spiego...
> *Quindi ha un rapporto diretto con lei?*
> Assolutamente sì... non mi guardo neanche intorno a vedere se c'è qualcuno che... faccio quello che devo fare... tra me e lei, e loro, insomma... piano piano... però io... è un dialogo continuo. [...] Ah, le dico sempre soltanto appunto di starmi vicino, di accompagnarmi, e quelle cose lì... se ho qualche problema infatti le dico: "Voi, se potete...", dico sempre "se"... e a volte le chiedo anche scusa perché continuo ad assillare, chiedere chiedere... però non è mica detto che tutto quello che chiedo... sarebbe troppo comodo, no? Però a volte chiedo anche scusa perché io quando ho dei problemi qualcosa o che, allora continuo a martellare "Aiutatemi, fate qualcosa..." [*ride*] Sono fatta così. Ma le dico quello che non viene mai a parlarne con nessuno, sono cose personali...

L'aspetto intimo del dialogo porta spesso a escludere la prerogativa di giorni deputati al "ricongiungimento", e pur ammettendo l'abitudine di seguire comunque la scansione di ricorrenze prestabilite, in genere l'occasione della visita è dettata più da un'urgenza personale, ovvero dal bisogno di riallacciare il legame in qualsiasi momento. Quest'elaborazione, affidata alla sensibilità del singolo, porta in certi casi anche alla totale esclusione della preghiera, spesso percepita come superflua o comunque non indispensabile, come conferma un altro informatore pragelatese raccontando che, per quanto lo riguarda, il momento di racco-

glimento avviene per lo più in silenzio, consistendo non tanto in un dialogo vero e proprio, quanto in una pacificata rievocazione:

> Si prega anche senza parlare... dire quello che gli viene in mente col cuore... "Speriamo che tu stia bene..." o qualcosa del genere. [...] Penso alle sue abitudini che aveva... non so, gli atteggiamenti che avevamo tra io e mio padre, tra io e mia madre... la nonna magari anche, di vecchio, no? Cosa facevano lì, le parole che si facevano quando c'erano ancora loro e mi parlavano della nonna... un po' quelle cose lì, che ti passano magari delle frasi per la testa... non tutte le volte le stesse... una volta c'è una cosa che mi viene in mente quando ero in tal punto... mio padre era molto... era molto per la montagna, come sono io... allora intanto ti viene da dire "Mah, guarda qua...", gli porto una stella alpina.

L'idea secondo cui i morti possano in qualche modo mantenere un legame con il mondo dei vivi è dunque presente, benché si tratti di una convinzione a cui si accompagnano dubbi e interrogativi, soprattutto sulle ipotesi di ricongiungimenti futuri, come si augura un'altra informatrice cattolica:

> Penso... mi auguro che ci sia di nuovo un... sicuramente non più la stessa... ma almeno conoscerci, almeno sapere... "Tu sei stata mia madre, tu sei stato mio padre...", ecco, questo... mi auguro... però poi un'idea precisa non ce l'ho... mi piace quando in televisione fanno quei documentari, quelle cose di questi qui che sono stati in pre-coma e che raccontano che... mi piace perché dico fosse almeno così... perché nessuno lo sa [...] mi ricordo che dicevo a mio papà, gli dicevo "Dobbiamo fare un accordo, io e te... il primo che parte deve trovare il sistema di far capire all'altro un qualcosa..." e lui diceva "Ma spero ben di partire prima io... e se posso..." Stupidaggini, cose che si dicevano così... mi piacerebbe sapere, come tutti credo, però purtroppo... nessuno è mai tornato.

Più che la morte e i suoi misteri, sono comunque gli "effetti collaterali" a spaventare maggiormente, ovvero la malattia, il dolore, la perdita di persone amate, il che conferma anche la sostanziale assenza di timori collegati al soprannaturale, cioè agli spettri o all'eventualità che i morti possano far ritorno per disturbare i vivi, credenze il più delle volte liquidate come superstizioni di poco conto:

> Sono cose molto più lontane di me... parlavano degli spiriti, quelle cose lì... ma già noi, bah, son tutte palle... Magari proprio quando sei bambino

uno ti dice quelle cose lì... sarà poi vero? Bah, rimani già subito titubante... quelle cose possono venir fuori quando proprio uno inizia le scuole... giovane.

Spostandoci invece nell'area pralina, vediamo come in certi informatori cattolici l'idea di dialogo con i morti inizi lentamente a incrinarsi. Anche qui la visita al cimitero viene confermata come uso comune, ma limitato solo alle ricorrenze menzionate poc'anzi. Davanti alla tomba del familiare, inoltre, è ammessa solo la preghiera, in genere il *De Profundis* o l'*Eterno Riposo*,[13] mentre restano esclusi altri modi di interloquire:

Non vi rivolgete mai alla tomba in qualche altro modo?
No
Non c'è mai un "dialogo" con...
Mah, ci sarà qualcuno che parla... io mai avuto...
Quindi dite una preghiera e basta?
Eh
Perché mi chiedevo se nelle usanze esisteva un modo per...
Per poter parlare con... no, no
Non ci sono neanche delle altre persone in paese che sono in grado di farlo?
O: No, qua no... mai saputo, mai, no no no... io anche se mio marito è morto giovane però mai che io... fossi lì andar giù a parlare o vedere, no no no... mai questa cosa no... quando succede, bon, bisogna accettarla.[14]

Se il dialogo è tassativamente escluso, rimane comunque decisivo il rituale susseguirsi di particolari gesti come l'offerta floreale, o il riordino e la pulizia della tomba. Per quanto riguarda le piante, è stato più volte sottolineato come al giorno d'oggi sia ormai abitudine consolidata utilizzare esemplari in plastica, mentre una volta era consuetudine offrire crisantemi freschi o semplici fiori di

[13] Tuttavia, come ha sottolineato il parroco locale, non esistono precetti vincolanti: «Ma non c'è uno stampo rigido, ognuno prega a modo suo. Anche liturgicamente parlando non c'è, non ci sono dei testi liturgici che dicano "Quando vai al cimitero fai così...", vai al cimitero prima di tutto perché ci vai, e secondo è il momento psicologico che stai vivendo...».

[14] Anche i presagi luttuosi vengono visti alla stregua di evitabili sciocchezze, e a tali credenze vengono rievocate spesso come residui opachi di superstizioni ormai scomparse, a cui nessuno presta più fede: «Se la civetta cantava diceva che succedeva qualche cosa... doveva morire qualcuno... se veniva a cantare vicino a casa la civetta... o se una pianta, non so, fiorisce fuori stagione, mia zia dice che deve morire qualcuno. È una cosa, dico ma... muore sempre qualcuno...».

campo. Da segnalare, per quanto concerne le pratiche di riassetto della tomba – che richiedeva soprattutto il periodico sfalcio dell'erba in esubero – una particolare usanza riportata dall'informatrice di Faetto:

> Ai Santi si portava la sabbia... si cercava di aggiustare un po' la tomba perché non c'era niente... andavamo a prendere i *jamoi* qui a Trossieri sotto il torrente, mi ricordo bene, un po' di sabbia nella gerla, e si portava lì magari uno per tutti, e si prendeva un po' di sabbia se la metteva bene lì sulla... su questa tomba si metteva un po' di sabbia, si faceva magari con dei fiori... avevamo un po' tutti dei crisantemi nostri, piccoli... si faceva una croce con questi fiori lì sopra, poi si metteva un bel mazzo di fiori.

Più che occasione di carattere religioso, la visita al cimitero si configura soprattutto come momento di rievocazione del passato. Una volta terminate le preghiere davanti alla tomba del congiunto è infatti consuetudine rivolgere qualche rapida attenzione anche alle lapidi che nascondono le spoglie di antenati o amici, in quello che lo stesso parroco di Trossieri ha definito un «giro storico e riflessivo», evidenziando anche come negli ultimi trent'anni si sia generalmente prestata più attenzione alla manutenzione dei cimiteri:

> Posso dire con tanta serenità che per esempio i cimiteri alpini per un certo periodo, parlo degli anni Settanta, quando io sono stato nominato parroco, su in alta Val Germanasca, non erano così ben tenuti, nel periodo non dei Santi, certe volte sapevano un po' di abb... tra virgolette, semiabbandonato [...]. Al ritorno dai campi di lavoro allora si provvedeva anche a una sommaria pulizia che guarda caso negli anni successivi è stata lodevolmente fatta anche dai fratelli valdesi... è difficile andare in un cimitero oggi come oggi in qualunque giorno dell'anno e trovare proprio... no... magari qualche tomba meno accudita, ma ti dà il senso "Qui c'è qualche cosa...". Poi, c'è chi riflette, c'è chi prega, c'è chi magari vede, osserva le lapidi o le scritte bibliche, lodevolmente devo dire i fratelli valdesi... Comunque è un luogo in cui ti fermi e rifletti.... mentre prima potevi anche dire "Ma qui siamo proprio un po' abbandonati... abbiamo abbandonato loro e rischiamo di abbandonarci noi, no?". Questo non capita più, lodevolmente.

In alcuni casi, tuttavia, l'eccessiva cura del cimitero e la sostanziale omogenizzazione che più o meno a partire dagli anni Settanta hanno finito con lo standardizzare l'estetica delle tombe, vengono visti con una qualche diffidenza:

> Adesso il cimitero di Rodoretto non mi piace come una volta, perché adesso è persin troppo... non troppo curato, ma ci son... c'è troppo marmo, ci son troppe pietre. Prima c'era più verde, e quindi forse lasciare un po' più di spazio anche alla vegetazione secondo me non sarebbe male... Io mi ricordo il cimitero, specialmente dalla parte dei valdesi, era quasi una selva di lilla... ed era molto bello anche se non si vedevano le tombe... e quindi i lilla mascheravano un po'... secondo me era persin più bello così... e ho ritrovato lo stesso cimitero, non proprio così perché lì... però un po' più... ancora un po' più come una volta, l'ho rivisto a Bovile... e mi piacciono quei cimiteri lì, fatti... mentre invece quelli dove c'è tutto il marmo, le pietre, che vengono lavate eccetera, tutte queste cose qua a me personalmente danno un po' fastidio.

Permane comunque, nell'atto della visita, la centralità del valore simbolico legato alla memoria, e si può dire che il vero dialogo con i morti consista soprattutto nel ricordarli quando erano in vita:

> Lì ci sono tutte le persone che ho conosciuto, e mi sembrava di andare lì e di trovarli un po'... mi rinfresco la memoria e intanto... mi vengono in mente dei ricordi belli, o meno belli.

Come abbiamo già sottolineato, la pratica di recarsi al cimitero per onorare la memoria dei propri cari non appartiene alle consuetudini riformate, esclusione sempre riscontrata (ovvero osservata dall'esterno) anche dagli informatori cattolici, i quali tuttavia, hanno spesso sottolineato come, specialmente negli ultimi anni, alcune famiglie valdesi si comportino in modo diverso:

> E: Adesso anche loro vanno sovente nel cimitero... anche loro, fai tutte le settimane ce n'è...
> O: Uh, ce n'è, vanno... c'è una famiglia lì... tu sai chi è...
> E: Giacomino...
> O: Sì... Ma io ho mai visto delle cose così, ha cinque...
> E: O figlio o figlia, tutte settimane...
> O: Avrà cinque figli lì con cinque mazzi sempre... mai visto una cosa così...
> E: Una tomba proprio...
> O: *Cubért*... mamma mia, eh...
>
> [...]

> Una volta si usava di meno, so che su a Fontane, sai quando insomma son mancati i miei suoceri... perché io sono cattolica, no? E invece mio marito era valdese... e noi avevamo abitudine di andare al cimitero, invece forse i valdesi, non so forse un po' meno, neh? E so che mia cognata diceva: "Oh, ma cosa vieni sempre...", perché noi avevamo tanti fiori qua, allora andavamo su con mio marito e portavo i fiori sulle tombe dei miei suoceri... e so che mia cognata diceva sempre: "Oh, ma cosa vuoi portare lì quei fiori che tanto poi..." E poi invece... quando è mancato suo figlio... Silvano... andavano anche tre volte al giorno al cimitero... poi, sa, prima non bisognava andare, ma poi quando ti tocca proprio in profondità ti...

Quest'ultima testimonianza, in tal senso, pone in evidenza un aspetto fondamentale, ovvero la capacità del trauma luttuoso di sovvertire alcune convinzioni radicate, sostituendole inaspettatamente con dinamiche affettive molto più potenti. In sostanza, nel momento in cui l'evento funesto irrompe con tutta la sua forza disgregante, perfino talune rigidità possono vacillare. Rigidità del resto messa in discussione anche da alcuni informatori valdesi:

> D: Mah, noi veramente non ci andiamo perché non ci crediamo al... che la persona sia ancora lì... è una cosa un po' più cattolica forse... che adesso però sta inoltrando un po' anche nel mondo valdese...
>
> E: Sì sì... molti van... ma io credo che molti vanno al cimitero a portare dei fiori... vanno quando sanno che arriva il momento che c'è un altro funerale che la gente va lì... per far vedere che la fossa è ben accudita...

In generale tali atteggiamenti vengono comunque disapprovati e non certo incoraggiati. Particolare contrarietà è stata spesso dimostrata nei confronti degli omaggi floreali, considerati un inutile spreco[15]. Apparentemente contraddittoria, infine, la posizione di un'informatrice valdese di Prarostino, la quale da una parte sostiene di recarsi al cimitero assai di rado – giustificando tale saltuarietà con le motivazioni culturali che conosciamo – ma allo stesso tempo ammette che in quelle rare occasioni intavola con i propri morti dialoghi molto intensi:

> Noi... cioè io non vado tantissimo al cimitero, perché mi ricordo sempre le parole che diceva già anche mia mamma quando andava al cimitero. Diceva sempre "Le persone bisogna seguirle, bisogna aiutarle quando sono vive... quando sono morte non abbiamo più bisogno..."
>
> *E quando va cosa fa?*

[15] «Al cimitero dei cattolici» ammette un informatore pralino «vado per curiosità a vedere il giorno dei Santi, quello spreco di fiori».

Beh, vado a portare due fiori, dico una preghiera... a volte dico anche se ho dei problemi, specialmente a mia mamma... anche perché mio papà ormai è venticinque anni che è mancato, quindi son tanti anni, poi con la mamma si ha sempre un altro rapporto...

Quindi si rivolge direttamente a...

Sì, sì... "Se ci fossi anche tu, qualche volta..."

Come abbiamo detto, gran parte del corpus analizzato riguarda la rievocazione di tradizioni non solo ormai inattive, ma addirittura a pochi passi dal dissolvimento nella memoria degli informatori più anziani. Tradizioni, quelle funebri, che all'interno del contesto esaminato sono in grado di porre in luce, forse meglio di altre, le differenze d'atteggiamento condizionate dal culto. Alle lunghe veglie attorno al cadavere durante le quali i cattolici pragelatesi alternavano la recita del rosario al gesto liturgico di segnare il cadavere con una spiga di segale[16] si contrapponeva, per esempio, una *vëlhâ* valdese più breve, governata dal medesimo rispettoso silenzio che avrebbe poi accompagnato il corteo funebre, piuttosto lontano da quello cattolico che invece prevedeva canti e, talora, piagnistei, oggi scomparsi. Lo stesso si può dire della *pasâ* (la 'campana a morto'), un tempo utilizzata dai cattolici di Pragelato e Prali per comunicare alla comunità l'avvenuto decesso, mentre non se ne servivano i valdesi, che per l'identico scopo (ma solo a Prarostino), utilizzavano la cosiddetta *lëttra dâ mort*, consegnata a mano ad amici e parenti nelle ore successive alla scomparsa del congiunto. La stessa funzione funebre, pur conservando ancora oggi sostanziali discrepanze d'impostazione, risulta meno conservativa di un tempo: resta, per i cattolici, l'imprescindibile condizione che essa si svolga in chiesa (mentre i valdesi ammettono senza problemi una funzione all'aperto)[17], tuttavia la "scaletta" dell'officiante non deve più sottostare a rigidi precetti liturgici e spesso consente l'intervento di orazioni laiche, oggi previste (anche se non sempre approvate) anche nei funerali valdesi.

---

[16] Da cui la forma fraseologica *segnô ël côrs* (lett. *'segnare il cadavere'*).

[17] Negli scritti degli apostoli infatti il termine "chiesa" (dal greco *ekklesia*) non indica il luogo bensì la comunità, e nei primi tempi i cristiani non avevano locali di culto, ma si radunavano nelle case. A questo concetto si richiamano i valdesi e di conseguenza per loro l'edificio di culto non ha nessun carattere di sacralità, non viene né consacrato né sconsacrato, serve unicamente come luogo d'incontro; senza l'assemblea il tempio è vuoto, e questo spiega perché nel corso della settimana, quando cioè non vi sono culti, assemblee, incontri, il locale resta chiuso, contrariamente alle chiese cattoliche sempre aperte come luogo di preghiera e devozione.

In sostanza, essendo venuti a mancare determinati "passaggi" lentamente dissolti per le ragioni cui abbiamo accennato, il risultato finale è un graduale procedere verso l'omologazione dei riti nonché, lo sottolineiamo ancora una volta, degli *atteggiamenti*. Soltanto così, crediamo, si possono spiegare le considerazioni dei nostri informatori sopra riportate. Se un cattolico praticante afferma di coltivare un dialogo coi morti piuttosto libero dalle convenzioni stabilite dalla Chiesa, e se dall'altra parte un valdese, pur riconoscendo la sua sostanziale estraneità a tale dialogo, dimostra nei fatti di ritenerlo possibile, significa che un coacervo di contaminazione si è effettivamente verificato e che dunque il quesito da cui eravamo partiti ha trovato risposta. Una reciproca influenza destinata con ogni probabilità a nuove estensioni, la cui responsabilità, crediamo, è solo in parte attribuibile al *fattore prossimità*, che a rigor di logica avrebbe portato a simili risultati con largo anticipo, mentre un ruolo ben più decisivo si può assegnare proprio a quel generalizzato e omologante "dissesto rituale" cui si accennava a inizio intervento.

Naturalmente è ancora presto per immaginare quali e quanti nuovi scenari rituali si prospettino per gli anni a venire; tuttavia è lecito osservare i dati qui proposti come sintomi di un'importante fase di (fisiologica e necessaria) transizione culturale. Per il momento possiamo soltanto augurarci che gesti e liturgie ancora futuribili riescano, prima o poi, a liberare il luttuante di domani almeno dall'angosciosa solitudine che oggi tormenta il suo pianto drammaticamente privato.

APPENDICE 1

La natura squisitamente etnolinguistica della ricerca, i cui obiettivi si proponevano innanzitutto di riservare ampio spazio agli aspetti antropologici del tema trattato, ha fatto sì che la scelta della modalità di inchiesta cadesse inevitabilmente sul "colloquio semidirettivo", altrimenti conosciuto come "conversazione guidata", "intervista clinica", o "intervista strutturata". A supporto di tale strumento è stata dunque predisposta una griglia di argomenti, distribuiti in quattro macrosezioni, e articolati in modo da garantire una certa flessibilità nel passaggio dalla conversazione guidata a quella libera, favorendo così l'intervento di digressioni e aneddoti che, come sappiamo, costituiscono sempre un prezioso serbatoio di informazioni inattese. La traccia utilizzata è stata elaborata nell'ottica di un percorso "a ritroso", cioè capovolgendo la cronologia degli avvenimenti collegati al consueto percorso funebre: a rigor di logica, sottostando a

principi per così dire naturali, avremmo dovuto considerare un percorso incentrato sulla sequenza agonia-decesso-veglia-funerale-lutto-cura della tomba; scaletta che però si è deciso di rivoluzionare allo scopo di favorire il lento approssimarsi alle fasi più delicate dell'inchiesta (agonia e decesso), tenendo quindi conto dello stress psicologico che l'immediato avvicinamento a immagini disturbanti (e all'eventuale evocazione di dolori dovuti a lutti recenti) avrebbe potuto intaccare i sentimenti dell'informatore. Dunque partire dalle abitudini celebrative più distanti dalla crisi luttuosa, chiedendo di illustrare se e come l'interlocutore avesse sviluppato una qualche forma di culto individuale per ricordare i cari estinti. Una sorta di introduzione graduale utile, inoltre, a tracciare un primo, immediato abbozzo di profilo psicologico a partire dal quale si è dimostrato più agevole calibrare il tono dell'intervista nonché l'individuazione dei punti più o meno scomodi da approfondire, prendendo così in considerazione la possibilità che l'intervistato potesse sentirsi in qualche modo urtato da rievocazioni tragiche, e di conseguenza invaso nella propria intimità. È pur vero che nella maggior parte degli incontri l'argomento è stato affrontato fin dall'inizio con ironia e leggerezza, specialmente nel momento in cui è stato chiesto esplicitamente di produrre le frasi sostitutive, che per loro natura si fondano spesso su elementi dissacratori. Tuttavia, nel ricordare alcuni gravi lutti familiari, l'emozione ha in certi casi preso il sopravvento, costringendoci a scegliere di allontanare il racconto verso zone meno impervie, più neutre, ad esempio dirottando l'attenzione sul nome di un oggetto (la campana, il rosario, il nastro da lutto), di una preghiera, o di luogo. Tale scaletta, naturalmente, ha subito modifiche e deviazioni di percorso, adattandosi di volta in volta alle diverse situazioni di interazione dialogica, la cui inevitabile variabilità ha comportato spesso l'approfondimento di taluni argomenti a scapito di altri.

1. Cimitero – cura della tomba

Quando
Giorno dei Santi/Morti
Anniversari, ricorrenze familiari
Cosa
Fiori
Oggetti
Accessori
Come
Gesti di conservazione (pulizia lapide, estirpazione erbe ecc.)

Perché
Preservare la memoria
Stabilire un contatto

- Ci si reca a visitare le tombe dei propri cari?
- Se sì, perché?
- Se no, perché?
- In quali occasioni ci si reca a visitare le tombe dei propri cari?
- Vengono offerti al defunto fiori o oggetti particolari?
- Cosa si fa durante la visita alla tomba?
- Vengono recitate particolari preghiere?
- Come ci si rivolge al morto?
- Esiste un modo per entrare in contatto con i morti?
- Se sì, esistono figure terrene in grado di stabilire tale rapporto?
- È possibile sapere come sta un morto?
- Esistono particolari tecniche per la conoscenza del destino dell'anima e per influenzarne la condizione nell'aldilà?
- L'idea di instaurare un qualche tipo di dialogo con il defunto fa paura o, al contrario, conforta?
- I morti possono tornare?
- Quali sono le condizioni che possono spingere un morto a tornare fra i vivi?
- Quale forma può assumere un morto per apparire ai vivi? (spettri, animali, oggetti)
- Esistono avvenimenti terreni che si possono interpretare come presagi di morte?
- Come ci si comporta nel caso in cui se ne avverta uno?
- Esistono formule, preghiere, canti per allontanare morte o malefici?
- Esiste un particolare modo per rappresentare la morte?
- Se sì, il "personaggio" morte viene indicato anche con altri nomi?
- Si prova un qualche timore/imbarazzo nel parlare di un morto o nel pronunciare il suo nome?

2. Dopo il commiato – lutto

Chi
Donne
Uomini
Animali
Quando
Variazioni durata
Come
Attività consentite/interdette durante il periodo di lutto
Cosa
Segnali di lutto (abbigliamento, nastri, accessori)
Crisi spazio/oggetti/ambiente domestico

- Una volta tornati a casa, i parenti del defunto consumano un pasto particolare?
- Con chi?
- Preparato da chi?
- Chi visita i parenti dopo il funerale?
- Vengono portati in omaggio particolari doni (oggetti, fiori) o generi alimentari?
- Quando ha inizio il periodo di lutto?
- Quanto dura il lutto per una donna?
- E per un uomo?
- Come si capisce che una donna è in lutto?
- E un uomo?
- Che cosa deve evitare (di dire, di fare) una donna durante il periodo di lutto?
- E un uomo?
- Il lutto si estende anche a oggetti e animali?
- Se sì, in che modo?
- Quando qualcuno muore viene cambiato qualcosa nella disposizione degli oggetti della casa?
- Si coprono gli specchi?
- Si fermano le lancette dell'orologio?
- Si chiudono le finestre?

- Le lenzuola su cui è deceduto il morto si buttano via o vengono riutilizzate?

- Viene buttato via qualche particolare oggetto direttamente o indirettamente legato al morto?

3. La funzione del commiato

Quando
Dopo quanto tempo dal decesso
Dove
Passaggio da luogo decesso a luogo funzione
Cosa
Suono campana
Tipo abbigliamento
Bara
Accessori esterni/interni bara
Lapide
Come
Modalità commiato religioso (prete/pastore)
Modalità commiato civile (parenti)

- Una volta fuori dalla casa dove si porta il morto?
- Il corteo funebre parte dall'abitazione o dal tempio/chiesa?
- Chi è ammesso al corteo?
- Chi non è ammesso?
- Esiste un particolare ordine di disposizione dei partecipanti al corteo?
- Il suono della campana ha sempre la stessa cadenza, o si differenzia a seconda del tipo di morto (uomo, donna, ricco, povero ecc.)
- Dove viene collocata la bara durante la funzione?
- Quali preghiere recita il prete/pastore?
- Sono previsti (o ammessi) interventi oratori da parte di altri partecipanti?
- Si usa commemorare il morto con un particolare discorso?
- L'eterno della bara viene addobbato in qualche modo?
- Chi accompagna il feretro al cimitero?
- Si devono indossare particolari vestiti per partecipare al corteo?
- Chi scava la fossa?

- Il prete/pastore è presente anche alla sepoltura?
- Prima e durante la sepoltura si recitano altre preghiere?
- La tomba è disposta seguendo un particolare criterio?
- E la lapide?
- Cosa viene scritto sulla lapide?

4. Prima del commiato

Chi
Figure ammesse al capezzale
Quando
Inizio veglia
Dove
Disposizione dei partecipanti
Gestione dello spazio davanti al capezzale
Come
Attività consentite e interdette davanti al capezzale

- Quando ha inizio la veglia?
- Chi è ammesso alla veglia prima e durante l'agonia?
- È prevista una particolare disposizione dei presenti?
- Vengono recitate particolari preghiere sul letto di morte?
- Si possono consumare pasti durante la veglia?
- Dove?
- Cosa si mangia?
- Ci si può avvicinare all'agonizzante?
- Lo si può toccare?
- Si interagisce con lui in qualche modo?
- Si può parlare durante la veglia?
- Se sì, ci sono argomenti da evitare?
- Come ci si veste?
- Quali vestiti vengono fatti indossare al morto?
- Chi si occupa della vestizione?
- Quando arriva la bara?
- Come è fatta?
- Che tipo di legno veniva usato una volta?

- Chi la costruiva?
- Si inseriscono oggetti particolari dentro la bara nei vestiti del morto?
- Dove viene conservato il cadavere prima della sepoltura?
- Quando viene fatto uscire il morto di casa?
- Chi lo trasporta?
- È necessario orientarlo in una posizione particolare? Piedi rivolti verso l'esterno/interno?

APPENDICE 2

Si propone di seguito un elenco ragionato delle occorrenze più significative fra quelle raccolte, ovvero soprattutto le forme, in gran parte lessicali, afferenti agli oggetti e alle usanze funebri[18]. Le sigle *PRAL PRAG* e *PRAR* si riferiscono naturalmente ai punti d'inchiesta in cui è stata registrata ciascuna entrata. Non vengono invece rubricati gli esiti fraseologici, per i quali si rimanda al già menzionato S. Colavita, *In quanti modi si possa morire in patois. Prime osservazioni su alcuni moduli eufemistici rilevati nelle Valli Chisone e Germanasca*, in «Studi Tanatologici», V, 2011.

Morto

buonànima (*PRAL-PRAG-PRAR*)
bunànima (*PRAG*)
bunànimo (*PRAL*)
defunto (*PRAL-PRAG-PRAR*)
defun (*PRAG*)

[18] Per la trascrizione dei termini dialettali, che non abbiamo normalizzato, ma riportato così come sono stati raccolti, abbiamo fatto ricorso alla grafia adottata in T. G. PONS, A. GENRE, *Dizionario del dialetto occitano della Val Germanasca*, Alessandria, Edizioni Dell'Orso, 1997, per agevolare la lettura si danno qui di seguito i valori dei segni che si discostano dall'uso italiano utilizzati in queste pagine: *ë* come la e del francese *je*, *eu* come *eu* del francese *fleur* o *deux*, *ou* come *u* dell'italiano *lupo*, *flauto* o *uomo*, *u* come *u* del francese *tu*, *ch* come *c* dell'italiano *ceci*, *gn* davanti a *e*, *i* come *gh* dell'italiano *ghetta*, *j* come *g* dell'italiano *gelo*, *lh* come *gl* dell'italiano *figli*, *nh* come *gn* dell'italiano montagna, *-n* in posizione finale come *n* dell'italiano ancora, *qu* come *ch* dell'italiano *che*, *z* come *s* dell'italiano *rosa*. La maggior durata delle vocali è indicata mediante l'accento circonflesso. L'accento tonico, dove non è indicato, cade sulla penultima sillaba delle parole terminanti in vocale, o sull'ultima di quelle terminanti in consonante o semivocale.

ël/lou kôrs (*PRAG*)
lou mort (*PRAL-PRAG-PRAG*)

Per quanto concerne gli esiti traduttivi del sostantivo 'morto', è opportuno segnalare come nella maggior parte dei casi essi siano emersi su sollecitazione diretta, mentre nel corso della conversazione spontanea gli informatori hanno quasi sempre preferito servirsi dei sostitutivi *defunto* e *buonanima*, che come sappiamo intervengono diffusamente nei processi di eufemizzazione.

Sempre su sollecitazione diretta, a Pragelato è anche emerso il lessotipo *côrs*, che assume una sfumatura più connotata rispetto al termine 'morto', riferendosi specificamente al corpo, ovvero alla traduzione del sinonimo 'cadavere'. Il termine, inoltre, ha condotto a un particolare esito fraseologico, *senhô ël côrs* (lett. *'segnare il cadavere'*) che designa l'azione di benedire il morto da parte dei veglianti.

Ulteriore particolarità che merita di essere evidenziata è *lou soulìe mort (PRAL)*, residuo onomasiologico che prende origine dall'usanza di conservare il cadavere nel solaio dell'abitazione durante il perido invernale.

Il termine *solaio morto* è inoltre segnalato dal Battaglia[19] fra le varianti italiane del lemma 'Solaio', ed etichettato – pur senza annotazioni sul contesto motivazionale – come calco piemontese:

[Solàio[1]: – 3. Sottotetto, soffitta. – *Solaio morto*: sottotetto di altezza troppo ridotta per essere abitato o usato come ripostiglio, granaio, ecc. (ed è calco di un'espressione piemont.)]

Ultima peculiarità da includere nella presente scheda il *libro della buona morte* (*PRAG*), forma attestata solo in italiano, e da un unico informatore, per designare un particolare volume cartaceo in cui era collazionato un catalogo di preghiere da recitare al capezzale dell'agonizzante.

Agonia/Agonizzare

agounìa (PRAG)
agounìo (PRAL)
al ê agounìzie, v. ("*è in agonia*") *(PRAL)*
mouribound (PRAL, PRAR)

---

[19] S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Torino, Utet, 1962-2002, vol. XIX, 1998, p. 296.

Termine caratterizzato da un alto livello di tabuizzazione, con conseguente tendenza all'evitazione. Nella maggior parte dei casi al sostantivo sono stati preferiti sostitutivi fraseologici, quasi tutti fondati su circonlocuzioni e metafore.

al e a dârìa (lett. *'è all'ultimo'*) *(PRAG)*
al e a sî drìe (lett. *'è ai suoi ultimi'* [sott. *istanti*]) *(PRAL)*
al e ën camìn qu'a meur[20] (lett. 'è lì lì per morire') *(PRAR)*
al e prèst a murî (lett. *'è prossimo a morire'*) *(PRAG)*
i l aou mandâ lou prèiri (lett.: 'è stato mandato il prete' – sott. 'per impartire l'estrema unzione') *(PRAL)*
pasâ l vêprë (lett. 'superare la notte')[21] *(PRAG)*
(essere in) fin di vita (PRAG)
sta patteggiando con la morte (PRAL)

Veglia funebre/Vegliare

vëlhâ (s.f.) *(PRAL)*
vëlhâ (*lou mort*) (v.) *(PRAL)*
vëlhô (s.f.) *(PRAG)*
fâ la vijà (v.) *(PRAR)*
gardâ (lî mort) (v.) *(PRAL)*
gardèn (lî mort) (v.) *(PRAG)*

Estrema unzione

strèm unsioun (PRAL)
(purtâ) l'aigo santo (PRAL)
(dounâ) l euli sant (PRAL)
bënî lou mort (PRAL)
(dounâ) lou sacramënt (PRAG)
(pourtô) l ëstremunsioun (PRAG)

[20] 'èse en camìn a' corrisponde, in patois, al fr. 'être en train de'.
[21] [...]*Ous avèn pasâ l vêprë*... abbiam passato la notte... se ti informavi di qualcuno come stava o che, allora dicevi "Sai se han *pasâ pasâ l vêprë*?" perché quando si passava il *vêprë* era perché era grave e bisognava stare vicino, e non si lasciavano più... si stava vicino proprio...

Fondamentale rito di passaggio celebrato dalla Chiesa cattolica, e non previsto dal culto valdese, l'estrema unzione (anche denominata unzione degli infermi) consiste nella preghiera che si recita per un agonizzante, spesso al suo capezzale, e nell'unzione dello stesso con acqua benedetta. Si tratta del sacramento destinato espressamente dalla Chiesa al conforto anche fisico delle persone affette da malattia, fin dai primi secoli del Cristianesimo. «Con la sacra Unzione degli infermi e la preghiera dei presbiteri, tutta la Chiesa raccomanda gli ammalati al Signore sofferente e glorificato, perché alleggerisca le loro pene e li salvi, anzi li esorta a unirsi spontaneamente alla passione e alla morte di Cristo, per contribuire così al bene del popolo di Dio»[22].

Rosario

lou rouzari (PRAL, PRAR)
rouzer (PRAG)
(*mënâ*) *lou rouzari – 'Guidare il rosario' (PRAL)*

Preghiera devozionale a carattere litanico tipica del rito latino della Chiesa cattolica, il *rosario* consiste in cinque serie (chiamate *poste*) di dieci *Ave Maria* unite alla meditazione dei Misteri (eventi, momenti o episodi significativi) della vita di Cristo e di Maria. Il nome significa "corona di rose", con riferimento al fiore mariano per eccellenza. La versione integrale della devozione prevede la contemplazione di tutti i venti misteri e quindi la recita, tra l'altro, di duecento avemarie (prima dell'aggiunta dei cinque Misteri luminosi, nel 2002, si contavano quindici poste per complessive centocinquanta avemarie). Il conto si tiene facendo scorrere tra le dita i grani della corona. Le sue origini sono tardomedievali: fu introdotto dall'ordine domenicano e diffuso, soprattutto a partire dal Seicento, grazie alla proliferazione delle Confraternite del Santo Rosario.

Per quanto concerne il rito funebre valligiano, la preghiera veniva recitata in due momenti distinti, ovvero prima al capezzale dell'agonizzante, poi durante le fasi di trasporto del feretro dalla casa alla chiesa, e dalla chiesa al cimitero. La conduzione del rosario [*mënâ lou rouzari* (*PRAL*)] era in genere affidata a una donna.

[22] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992.

Trapasso (campana a morto)

la pasâ (PRAL)
la pasô (PRAG)
trapasso (PRAG)

Particolarità ormai del tutto scomparsa, la *pasâ* consisteva – per i cattolici delle Valli Chisone e Germanasca – in una serie di rintocchi della campana volti a comunicare alla comunità l'avvenuto trapasso, corredando la segnalazione con ulteriori informazioni come il sesso e l'età del defunto. Registrato sia nella forma dialettale sia in quella italiana (*trapasso*), il termine presenta numerose varianti attestate soprattutto in francese (ad esempio *tins*, *regrets*, *pardons*, *tristesse*, *appiaux*), come dimostrato da Van Gennep[23]. Assente negli usi di Prarostino, in tale punto una funzione simile era assolta dalle *lëttre dâ mòrt* (cfr. scheda 'Annuncio funebre')

Annuncio funebre

lëttra dâ mort (PRAR)
publicasioun (PRAG)
ricourdìn (PRAG-PRAL)
(ël) tilèt (PRAG-PRAL)
(lou) tilèt (PRAR)

Se l'annuncio dell'avvenuto trapasso nelle comunità di Prali e Pragelato era affidato al suono della campana, a Prarostino si usava invece comunicare la notizia tramite lettere personalizzate che venivano consegnate ad amici e parenti nelle ore successive alla morte del congiunto. Naturalmente in questo caso il passaggio di informazioni era meno rapido, e soprattutto si presentava più simile a una partecipazione che a una comunicazione di carattere immediato. È questo il motivo per cui si è deciso di accorparlo a forme di comunicazione altre rispetto alla pasâ. Sarebbe comunque erroneo assimilare le 'lettere' ai 'tilet' (ovvero gli annunci funebri stampati da tipografie specalizzate e affissi per il paese), né tantomeno ai 'ricordini', questi ultimi aventi soprattutto funzione di commemorazione 'a posteriori'.

[23] A. VAN GENNEP, *Manuel de Folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1980^2, vol. 2, pp. 589-593.

Bara

ël bâr (PRAR)
la cais (PRAG)
lâ caisa (pl.) *(PRAG)*
la caiso, lâ caisa (pl.) *(PRAL)*
la caiso dâ mort (PRAG)

Al giorno d'oggi confezione, distribuzione e allestimento della bara sono affidati alle imprese funebri che provvedono a occuparsi di tutte le incombenze pratiche che l'evento luttuoso comporta. Tuttavia fino a non molto tempo fa, vale a dire più o meno fino agli anni Sessanta del secolo scorso, nelle piccole comunità montane da noi indagate tali mansioni erano prerogativa dei singoli nuclei familiari i quali, per non farsi trovare impreparati dall'incombere improvviso di un decesso, disponevano di una scorta di assi tenute in solaio a tale scopo. In alcuni casi si provvedeva anche a tenere in casa con molto anticipo una bara già pronta. A Prarostino, invece, le tavole venivano fornite direttamente dal falegname.

In genere i tipi di legno utilizzati erano il pino, l'abete, il cirmolo, il tiglio, o il pioppo, molto meno resistenti del larice e dunque più adatti a marcire nel minor tempo possibile. Dettaglio – quello della marcescibilità – non privo di importanza in un territorio governato da temperature generalmente basse che ancora oggi costituiscono un problema nel momento in cui si deve provvedere alle riesumazioni o allo smantellamento di vecchie tombe, poiché i processi di decomposizione risultano molto più lenti della norma. Allo scopo di favorire questi ultimi, fra l'altro, in Val Germanasca poteva anche capitare che gli addetti alla sepoltura si premurassero di aprire una breccia al centro della cassa prima di ricoprirla con la terra.

Comune a tutti e tre i punti d'inchiesta l'essenzialità dell'oggetto in questione, del tutto privo di ornamenti, intagli o simboli sacri, se si esclude la piccola croce in legno che veniva inchiodata sul coperchio dei cofani che avrebbero ospitato le spoglie dei defunti cattolici. Assenti anche le maniglie utilizzate oggi per agevolare le operazioni di trasporto del feretro, sostituite un tempo da lenzuola attorcigliate, che fungevano da corda e venivano fatte passare da un'estremità all'altra della cassa dai portantini.

Copribara

la brouna (PRAL)
la brouno (PRAL)
la brounno (PRAL)
copribara (PRAL)
la cubert dâ mort (PRAG)
la cuberto brouno (PRAL)
la cuverta brouno (PRAL)

Addobbo funereo che caratterizza trasversalmente (cioè è utilizzato dai valdesi come dai cattolici) gli usi delle Valli Germanasca e Chisone, la *brouna*, o *brounno*, consiste in un pesante drappo scuro dai bordi argentati o dorati che ricopre la superficie della bara durante la funzione. Un oggetto molto simile viene menzionato anche da Van Gennep con il nome *suaire*. Da annotare inoltre come il termine *brounno* venga utilizzato nella comunità valdese di Marsiglia ("Union vaudoise") per designare un referente diverso, ovvero la bandiera italiana, utilizzata durante i funerali per assolvere all'identica funzione.

Levata (sollevamento della bara)

la levô (PRAG)
la levô dâ côrs (PRAG)

Forma attestata esclusivamente negli usi di Pragelato, indica un preciso momento, non privo di una certa solennità, del rito cattolico. Il termine – mutuato direttamente dal francese – designa gli istanti precedenti alla fuoriuscita del feretro dall'abitazione, che prevedono il trasferimento (tramite, appunto, *sollevamento*) del cadavere (*côrs*) dal letto alla bara. Tale operazione contempla anche l'intervento dei coristi, chiamati ad accompagnare il defunto intonando il *De Profundis*.

Funerale

enteramènt (PRAG)
ëntrëmënt (PRAL)
funeral (PRAL)
ënteramènt (PRAG)

sepoultura (PRAG)
sëpoultura (PRAR)
sepoulturo (PRAL)
(anâ a) fâ ounour (v.) *(PRAL)*
mis dâ mort (messa funebre) *(PRAG)*

Nel capitolo della tesi dedicato al percorso rituale che inizia con l'uscita del feretro dall'abitazione e si concludono con l'inumazione, si sono esaminate passo dopo passo le molte differenze che distinguono la funzione di commiato valdese da quella cattolica. A ricongiungere i due fronti i termini utilizzati per designarla, che seppur con lievi varianti fonetiche, sono sostanzialmente i medesimi. Il primato di occorrenze spetta al tipo *interramènt*, che – esattamente come *sepoltura* – pur indicando con trasparenza l'azione di inumare, viene chiamato, per estensione, a indicare la funzione funebre nel complesso, ivi compreso il corteo.

Unica particolarità esclusiva dei valdesi della Val Germanasca l'espressione *anâ a fâ ounour*, che esplicita letteralmente l'idea di commiato come tributo alla persona defunta, sottintendendo il significato di 'recarsi al funerale'.

Carro funebre

carton dâ mort (PRAG)
lou corbilhar (PRAL)
vittùr dâ mort (PRAR)

Non poche incertezze sono state manifestate dagli informatori nel momento in cui il raccoglitore ha domandato il termine *patois* usato per indicare il referente 'carro funebre'. In Val Germanasca il trasporto del feretro avveniva esclusivamente a spalle, oppure – in caso di neve – su slitta, mentre a Pragelato e a Prarostino era previsto l'intervento di una vettura. Utilizzato fino agli anni settanta del secolo scorso, e poi sostituito da autovetture gestite dalle imprese funebri, il carro – trainato da un cavallo, oppure da un mulo – era di proprietà della chiesa (Prarostino) o del comune (Pragelato), anche se non veniva guidato da un addetto specifico, ma da un volontario che prestava per l'occasione il proprio animale, al quale venivano fatti indossare paramenti a lutto. Se si esclude il prestito francese *corbilhar* – che denuncia chiaramente l'assenza del termine tecnico nel repertorio

del parlante pralino – gli altri esiti sono comunque da considerarsi poco attendibili, poiché dichiaratamente frutto di ipotesi improvvisate e dubbie.

Posa

la paouz (PRAG)
la paouza (PRAL-PRAG)
il paouzo (PRAG)
la pôz (PRAG)
(fare) tappa a morto (PRAL)

La *tappa a morto*, identificata da tutti gli informatori cattolici come usanza scomparsa solo in tempi molto recenti (all'incirca intorno agli anni ottanta del secolo scorso) consisteva nella deposizione del feretro su due pietre quadrate, alte più o meno mezzo metro, ubicate in un punto preciso della strada che conduceva alla chiesa. Panche visibili tuttora, attorno alle quali il corteo funebre interrompeva momentaneamente la corsa per soffermarsi in una breve preghiera, il *De Profundis*, guidata dal parroco. Poteva succedere che l'officiante attendesse il convoglio direttamente lì, cioè senza precedente passaggio dall'abitazione, e in questo caso la tappa si configurava come primo momento di congiungimento fra dimensione civile e istituto religioso; ma più spesso al cospetto della *posa* si presentava il gruppo già composto. Van Gennep, osservando l'identica usanza nella Bretagna dell''800, la giustifica con la necessità di permettere ai portantini di riposarsi qualche istante[24]. Nel caso riportato dal *Manuel*, il referente viene chiamato *perre d'attente* ('pietra d'attesa').

Ritroviamo il termine *posa* anche in certi usi regitrati nel Sud Italia, in particolare in Lucania, dove esso viene utilizzato per indicare la 'fermata' del corteo funebre – con relativo momento di preghiera collettivo – davanti alle abitazioni delle famiglie che ne fanno richiesta[25].

Cimitero

camposanto (PRAL)
lou sementéri (PRAL)
lou sëmëntëri (PRAL)

[24] Van Gennep, *Manuel de Folklore*, cit., p. 631.
[25] G. B. Bronzini, *Vita tradizionale in Basilicata*, Matera, Montemurro, 1964.

sëmënteuri (PRAG)
simantèri (PRAR)

Tomba

cassiot (PRAR)
crô (PRAL)
couloumbàri (PRAR)
fossa (pl.) *(PRAL)*
fosso (PRAL)
fous (PRAG)
toumbo (PRAL)
toumb (PRAG)
toumba (PRAR)

La discreta varietà di sinonimi che designano l'ultima dimora dei defunti dimostra la necessità del parlante di distinguere diverse tipologie di tomba, nonché le possibili sfumature disfemiche.

Benché il primato di occorrenze appartenga a prestiti o calchi modellati sul lessotipo *tomba* – che in italiano indica in senso lato qualsiasi tipo di sepoltura – non sono affatto rari esiti meno generici come *fossa*, utilizzato per designare esclusivamente la sepoltura 'a terra', o *colombario*, che invece indica la sepoltura 'a muro', quest'ultimo affiancato a *cassiot*, sinonimo di 'loculo'.

Il termine *crô*, invece, in Val Germanasca designa la fossa in cui vengono sepolte le carcasse degli animali e, se riferito a uomini, assume valore dispregiativo o disfemico.

Becchino

bequin (PRAG)
bëquin (PRAL)
soustarour (PRAR)
soustrarour (PRAR)
soutrour (PRAL)
souterour (PRAG)

Universalmente riconosciuto come detentore di un ruolo sociale cui vengono assegnate caratteristiche di marginalità e negatività, il becchino (o meglio il *necroforo*) è chiamato a svolgere l'ingrato compito di sovrintendere a tutte le incombenze pratiche legate alla cura del cimitero (manutenzione) e dei suoi ospiti (scavo delle fosse, gestione dei loculi, riesumazioni). Due i tipi lessicali utilizzati dai nostri informatori per identificarlo: l'uno collegato all'azione del seppellire (*soutrour*), l'altro (*bequin*) – più diffuso, e riconducibile all'etimo italiano – a quella di prendere, dunque maneggiare (letteralmente "beccare") i corpi. Al pari di altre professioni esposte al rischio di una contaminazione trasmissibile[26], quella del necroforo rappresenta ancora oggi un'occupazione riconosciuta dalla comunità come fondamentale, ma allo stesso tempo temibile, spaventosa, quando non addirittura foriera di malasorte. Avendo a che fare con cadaveri, corpi in disfacimento, e resti, il becchino è un "diverso" anche quando svolge altre attività. La frequentazione coi morti lo pone al di fuori delle ordinarie categorie sociali, facendo di lui un individuo con cui è complicato relazionarsi secondo criteri di stretta normalità.

Il punto *3. Funzione del commiato* della traccia guidata prevedeva una domanda diretta relativa alla sepoltura, all'azione di scavare la fossa, e alle figure chiamate dalla comunità per assolvere a tale compito. Così come per molti altri quesiti, anche in questo caso le risposte degli informatori hanno evidenziato sostanziali differenze diacroniche dovute al fatto che già a partire dagli anni settanta del secolo scorso l'entrata in vigore di particolari norme di polizia cimiteriale ha comportato l'attivazione di un rigido protocollo procedurale, delegando le mansioni di sepoltura e riesumazione a specifiche figure professionali. Al giorno d'oggi nelle piccole comunità montane, così come nei grandi centri metropolitani, ogni attività cimiteriale è infatti svolta da personale qualificato, esattamente come nel caso delle imprese funebri. Tuttavia un tempo tale professionalità non era definita a livello giuridico.

Va comunque sottolineata un'importante differenza che contraddistingue le tre comunità prese in esame: se è vero che gli informatori di Pragelato e Prarostino hanno parlato del becchino come figura non esclusivamente addetta alle mansioni cimiteriali, ma pagata dal comune per svolgere anche altre attività come ad esempio lo spazzino, è pur vero che era sempre la stessa persona a occuparsene (pur prevedendo la possibilità di essere aiutata da "esterni"), il che la colloca comunque in una condizione di professionalità specializzata. Gli esiti di Prali, al contrario, evidenziano come una volta (e in rari casi ancora oggi) il

[26] Cfr. A. BLOK, *Porquoi les ramoneurs portent-ils bonheur*, in *Migrance, marges et métiers*, in «Le Monde Alpin et Rhodanien», XXVIII, 1-3, 2000, pp. 59-78.

compito fosse svolto da amici o vicini di casa del defunto. Conseguenza diretta di tale assenza di esclusività professionale era quindi un diverso grado di stigmatizzazione del ruolo, la cui "responsabilità" veniva così distribuita fra più individui, e dunque se non neutralizzata, sicuramente attenuata; aspetto non certo secondario da un punto di vista psicologico, che conferma ancora una volta l'esistenza di un approccio più vicino – o se preferiamo più "pacificato" – alla morte da parte della comunità pralina.

Lutto

lou deulh (PRAL)
(al a) l deulh (PRAG)
(fâ) lou deulh (PRAL)
(purtâ) ël deulh (PRAG)
lou deuj (PRAL, PRAR)
(fâ) l eicur (PRAL)
(purtâ) lou scur (PRAR)

Segnali lutto (abbigliamento, accessori)

berèt dâ deulh (PRAG)
brassar (PRAL)
boutoun dâ deulh (PRAG)
crèp (PRAL)
friz nèir (PRAL)
nastrin dâ deulh (PRAG)
mouchaou dâ deulh (PRAL-PRAG)
ruban neir (PRAL)
squintoun (PRAL)
urtìou (PRAL)
urtìo (PRAL)
voualetto (PRAL)

Molte delle fasi del lutto documentate negli studi folklorici relativi ai punti presi in esame sono ormai cadute in disuso. Al giorno d'oggi, per esternare fisicamente il dolore dovuto alla perdita di un parente, il luttuante in genere si limita a evitare di indossare abiti colorati, ma l'aggiunta di particolari accessori è

completamente scomparsa. Rimane tuttavia molto viva negli informatori la memoria di alcuni di essi, in particolare nastri e bottoni applicati alle maniche o ai baveri della giacca degli uomini (*brassar*, *crèp*, *boutoun dâ deulh*), veli sui copricapo delle donne (*squintoun*, *voualetto*) o ancora nastri legati alle estremità della cuffia e lasciati pendere su una spalla (*urtìo*). Più generici i termini *friz* e *ruban*, mentre il *mouchaou dâ deulh* designa referenti diversi a Prali e Pragelato. Nel primo caso è un particolare tipo di fazzoletto "da tasca", bordato di nero, usato solo dagli uomini nei giorni di festa; nel secondo è invece il foulard nero indossato dalle donne durante il lavoro nei campi.

Catafalco

catafalc (PRAL-PRAG)

Strumento ormai del tutto scomparso dalla liturgia cattolica, ma ancora vivo nella memoria degli informatori, il catafalco veniva utilizzato durante le messe di suffragio e consiteva in un simulacro di bara allestito ai piedi dell'altare su due cavalletti di legno. La funzione liturgica dell'oggetto corrispondeva di fatto alla rappresentazione in absenzia del defunto da celebrare, e la sua scomparsa coincide con le rivoluzioni del Concilio Vaticano II, indetto da Papa Giovanni XIII nel 1962. L'inchiesta non ha rilevato forme alternative a quella italiana, la quale per altro presenta notevoli incertezze etimologiche[27].

Uccidersi

(s) eicharountâ (PRAL)
(l a) doun fin a sui jour (PRAL)
(a s e) fai fin (PRAL)
(al a la) fisèllo (PRAL)
(al e) masàse (PRAR)
(s ê) 'mpicà (PRAL)
(a s ê) pëndù (PRAL)
(s ei) tirà n coulp (PRAL)
(a s ê) tuà (PRAG)
(s i) tuà (PRAG)

[27] M. CORTELAZZO, P. ZOLLI, *Dizionario Etimologico della Lingua Italiana*, Bologna, Zanichelli, 2004.

Nel cattolicesimo, la morte per via di un atto di suicidio liberamente scelto è considerata un grave peccato mortale. Il principale argomento a suo sfavore è che distruggere una vita significa imporre il proprio dominio su ciò che appartiene a Dio. Al punto 2281 del Catechismo si afferma: «Il suicidio contraddice l'inclinazione naturale dell'essere umano di preservare e perpetuare la sua vita. È gravemente contrario al giusto amore di sé. È lo stesso che offendere l'amore del prossimo perché spezza ingiustamente i legami di solidarietà con la famiglia, la nazione, e le altre società umane nei confronti dei quali continuiamo ad avere degli obblighi. Il suicidio è contrario all'amore per il Dio vivente»[28]. Tale visione ha fatto sì che fino a non molto tempo fa (ma talvolta ancora oggi) ai suicidi fossero negate le esequie, quando non addirittura la sepoltura in terreno consacrato. Negazione confermata da molti informatori cattolici che hanno ricordato episodi in cui alla salma del suicida erano stati interdetti sia l'ingresso in chiesa sia la funzione funebre. In quei casi il feretro veniva trasportato direttamente al cimitero per la sepoltura. Meno rigidi i precetti protestanti: anche se il suicidio è certamente inquadrato sotto una luce negativa nella Bibbia, non vi è tuttavia alcun verso specifico che affermi esplicitamente che esso conduca direttamente all'inferno. Poiché Cristo ha preso il castigo per tutti i peccati dell'umanità, la persona che commette suicidio non sarebbe colpevole, e tutti i suoi peccati (incluso l'uccisione di sé stesso) sarebbero coperti da Cristo. Di conseguenza i valdesi credono che ai cristiani suicidi sia concessa comunque la possibilità di accedere al paradiso.

Il tema, comunque, non è immune da forte problematicità, e certamente rientra tra gli argomenti tabuizzati e suscettibili di evitazione linguistica. A conferma di ciò alcune forme fraseologiche di eufemizzazione emerse nel corso delle conversazioni. Accanto a espressioni dirette – spesso mutuate dal francese, come nelle varie declinazioni del verbo *tuer* – non sono rare formule generiche come i calchi dall'italiano 'farla finita', o 'porre fine ai propri giorni', ma soprattutto sostituzioni che alludono al caso specifico del suicidio tramite impiccagione, in tre varianti che contemplano i verbi 'dondolare' (*eicharountâ*) e 'appendere' (*a s e pëndù*), e il sostantivo *fisèllo* ('corda', nell'accezione di 'cappio').

Per quanto concerne le morti cosiddette 'impure', è opportuno segnalare un'ulteriore eventualità, prevista nella traccia guidata ma non trattata in fase di elaborazione poiché quasi del tutto priva di riscontri. È noto, infatti, che l'altra categoria di defunti a cui storicamente la Chiesa cattolica negava esequie e sepoltura era quella dei bambini nati morti, oppure defunti prima di aver ricevuto il battesimo. Destinati al *Limbo*, gli infanti privi di sacramenti non avevano diritto

[28] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, cit.

a una sepoltura normale, e i loro corpi venivano inumati in zone apposite. Ancora oggi, visitando i piccoli cimiteri delle nostre valli, tale ripartizione è piuttosto evidente nelle tombe risalenti ai primi anni del secolo scorso. La sezione cimiteriale dedicata ai bambini nel pragelatese era appunto denominata *Limbo*[29]. È bene sottolineare, comunque, come l'idea di considerare 'impuri' i non battezzati fosse decaduta già a partire dai primi anni del novecento, e come la sezione cimiteriale di cui sopra fosse riservata ai bambini in genere, considerati 'innocenti' a prescindere. Per approfondire il tema si veda soprattutto l'assai esaustivo e documentato studio di Silvano Cavazza, relativo agli usi funebri nel Friuli del XVIII secolo[30].

Spettro/Spauracchi

barabìcchou (PRAL)
beurgnìf (diavolo) (PRAR)
lous espritti (PRAG)
l esprit (spirito santo) (PRAG)
sprit (spirito santo) (PRAG)
magnamatè (morte) (PRAR)
lou malin (PRAL)

Scarne e poco significative le attestazioni relative a spettri e spauracchi, e più in particolare alla paura dei morti intesi come entità in grado di infestare e compromettere il mondo dei vivi. Comprese nella prima parte del questionario, le domande dirette relative al rapporto con le anime defunti hanno sostanzialmente restituito esiti negativi sia negli informatori valdesi sia in quelli cattolici. Quasi tutti, infatti, hanno manifestato un certo scetticismo al riguardo, bollando le questioni "spiritiche" (compresi i presagi luttuosi) come frutto di superstizioni prive di qualsivoglia fondamento. Le uniche attestazioni relative a presenze inquietanti riguardano il diavolo e gli spiritelli (per altro quasi mai malevoli) del bosco (*malin*, *barabiccou*, *beurgnif*), che tuttavia appartengono a contesti favolistici che esulano dalla presente ricerca[31].

[29] Assente dall'immaginario riformato in quanto "luogo", il *limbo* viene tuttavia chiamato in causa in un detto popolare proposto in più occasioni dagli informatori valdesi: *a l e eicùr come un limbou*, con cui si intende indicare una situazione ambientale particolarmente buia.

[30] S. Cavazza, *La doppia morte: resurrezione e battesimo in un rito del Seicento* in *I vivi e i morti*, a cura di A. Prosperi, «Quaderni Storici», 50, 1982, pp. 551-582.

[31] Per uno studio approfondito sulle leggende delle Valli valdesi si veda soprattutto A. Genre, O. Bert, *Leggende e tradizioni popolari delle Valli Valdesi*, Torino, Claudiana, 1977.

Da sottolineare, comunque, la distinzione emersa in due occasioni a Pragelato grazie al fraintendimento della domanda traduttuva ‘spirito’. Laddove il raccoglitore intendeva elicitare il concetto di ‘fantasma’, gli informatori hanno tradotto in un primo momento *sprit*, intendendo però un referente diverso, ovvero ‘Spirito Santo’. In seguito a sollecitazione più precisa, entrambi si sono poi corretti con la forma plurale *lousespritti*, che corrisponde appunto al concetto di ‘anime defunte’.

Aldilà

l od cair (lett.: ‘l’altra parte’) *(PRAG)*
l otrë mond (lett.: ‘l’altro mondo’ *)(PRAG)*
paradì (PRAL-PRAR)

Argomento affrontato in particolar modo durante le fasi conclusive delle interviste, il tema dell’oltretomba, o meglio della sua ipotetica rappresentazione, si è configurato fin da subito tanto incerto quanto problematico. Le risposte fornite dalla totalità degli informatori hanno rivelato elaborazioni assolutamente personali. Luogo quanto mai indefinito, il mondo dei morti risulta perlopiù inimmaginabile, e la sua designazione viene affidata a tre soli termini, condivisi dai cattolici come dai valdesi, due dei quali fondati su principi metaforici, e l’altro, mutuato dall’immaginario cristiano, più standardizzato, ma altrettando vago.

STEFANO COLAVITA

RASSEGNE E DISCUSSIONI

Una fonte primaria per la storia dell'Inquisizione medievale: i "consilia" procedurali

Se il valore del *consilium* è stato riconosciuto a più riprese dagli storici – tra cui Raoul Manselli e Antoine Dondaine – soprattutto nell'analisi di contesti specifici (si vedano Lorenzo Paolini, *L'eresia catara alla fine del Duecento*; Marina Benedetti, *Inquisitori lombardi del Duecento*; Caterina Bruschi, *Decostruzione testuale nel* consilium *agli inquisitori di Carcassonne nel 1330*; Corinne Leveleux-Teixeira, *La pratique du conseil devant l'Inquisition*), mancava tuttavia uno studio organico e complessivo sulla fonte, complici anche il gran numero di *consilia* a tutt'oggi manoscritti e la varietà tipologica dei documenti.

Il lavoro di Riccardo Parmeggiani[1] si pone come obiettivo lo studio puntuale e sistematico del *consilium* procedurale, la cui nascita va messa in relazione con la necessità, avvertita in maniera sempre più stringente dagli inquisitori, di fornire risposte certe ed inoppugnabili nell'espletamento del *negotium fidei* in un ambito – quello inquisitoriale – sottoposto ad un diritto particolare ed eccettuativo (p. X). La monografia si articola in cinque parti costituite da un'*Introduzione* preceduta dalle sigle dei codici manoscritti e delle fonti archivistiche ricorrenti nel testo, dalle *Premesse metodologiche e criteri di edizione*, dalla *Descrizione dei manoscritti utilizzati per le edizioni*, dal *Repertorio dei* consilia *procedurali per l'Inquisizione medievale* e, infine, da *La recezione dei* consilia *procedurali nei manuali del primo Trecento: alcuni aspetti dell'evoluzione del diritto inquisitoriale*; completano lo

[1] Riccardo Parmeggiani, *I* consilia *procedurali per l'Inquisizione medievale (1235-1330)*, Bologna, Bononia University Press, 2011, pp. 315.

studio una ricca ed aggiornata bibliografia ed un indice dei nomi di persona e di luogo.

Nell'ampia e dettagliata introduzione l'Autore fornisce, nei primi paragrafi, alcune premesse metodologiche tese a chiarire quegli equivoci che, tuttora, accompagnano i *consilia*: innanzitutto distingue – ma non sempre lo si può fare in maniera netta – tra consultazione procedurale e processuale e tra *consilia* e *quaestiones*, queste ultime legate al mondo accademico, poi passa ad esaminare il *consilium* procedurale vero e proprio di cui risulta difficile, comunque, fornire una precisa ed univoca definizione (pp. XIII-XIV).

Richiesti dagli inquisitori ad uno o più consultori esterni all'*officium*, sia ecclesiastici che laici (questi ultimi, spesso *sapientes* dei maggiori *studia*), oppure frutto di un'interpretazione autoreferenziale dei *privilegia* papali da parte di inquisitori e vescovi, i *consilia* presentano una struttura diversificata che va dalla semplice elencazione (come nel caso della celebre *Cum nuper* di Pietro da Collemezzo), a generici consigli non derivati da domande specifiche (si vedano le consultazioni conciliari francesi di Narbonne e Béziers), a risposte contenenti riferimenti alle sole decretali papali o prive di riferimenti giuridici (su tutti: *consilia* di Giovanni Gaetano Orsini), per arrivare, infine, al consulto di eminenti giuristi (è il caso di Francesco d'Accursio e Dino del Mugello). Tale difformità tipologica – cartina di tornasole della febbrile attività inquisitoriale nel primo secolo di vita dell'Inquisizione – trova una sistemazione univoca all'interno dei manuali inquisitoriali duecenteschi (sui quali si vedano Dondaine, Scharff, Paolini e lo stesso Parmeggiani) nei quali è presente una sezione dedicata espressamente ai *consilia*.

Lo studio di Parmeggiani copre l'arco temporale tra il 1235 e il 1330: la composizione, a ridosso di quella data, di manuali inquisitoriali ben strutturati e razionalmente concepiti, come la *Practica inquisitionis* di Bernard Gui, l'anonimo *De officio inquisitionis* e il T*ractatus de hereticis* di Zanchino Ugolini, rese ormai superato il ricorso alle consultazioni, soppiantate dalle compilazioni normative e dalle relative opere di commento. Da un punto di vista geografico, l'Autore registra per i *consilia* quanto accade anche per la manualistica, vale a dire un simbolico passaggio di testimone dalla Francia all'Italia attorno alla metà del XIII secolo: i *consilia* di Narbonne (1243) e Béziers (1246) avevano sì conferito impulso fondante alla formazione dell'*ordo processus*, la cui struttura sarà accolta anche in Italia, ma, alla brusca interruzione nel ricorso alle consultazioni attestata in Francia alla metà del secolo fa da contraltare, nella penisola, un massiccio incremento dei *consilia* richiesti dagli inquisitori attivi, soprattutto, in *Lombardia*, Romagna e Toscana.

Servendosi di un ricco apparato di note, in cui spesso concentra spunti di riflessione importanti[2], Parmeggiani analizza la prassi della consultazione di *sapientes* in ambito procedurale alla luce dei riferimenti contenuti nel primo manuale italiano noto, l'*Explicatio super officio inquisitionis* (di cui l'Autore stesso ha recentemente rinvenuto un secondo testimone), giungendo alla conclusione che il ricorso a questo tipo di consultazione era, nei fatti, legittimato ed ammesso dai vertici della curia Romana consapevoli, con ogni probabilità, che la nascita «a tentoni» (come ebbe a scrivere Olivier Guyotjeannin) dell'Inquisizione aveva, inevitabilmente, lasciato vuoti da colmare nell'espletamento del *negotium fidei*.

Le impellenti difficoltà riscontrate dagli inquisitori e tradottesi, per lo più, in ricorsi al consulto dei pontefici (come ben esemplificano, in nota, i rimandi a bolle e decretali) contribuiscono, probabilmente, alla decisione di Alessandro IV (e non, come a lungo si è pensato, di Urbano IV), di creare, nel 1260, la figura dell'*inquisitor generalis* nella persona di Giovanni Gaetano Orsini – poi papa Nicolò III -, imprimendo così una netta svolta alle modalità di richiesta delle consultazioni.

Nella seconda metà del secolo si assiste dunque ad un significativo calo di ricorsi diretti al papa per dubbi di carattere procedurale; parimenti va rilevato, nelle province inquisitoriali del *Patrimonium beati Petri* (e, in particolare, in Romagna), un incremento del numero di richieste rivolte ai *sapientes* dello *Studium Curiae,* ad ecclesiastici curiali e a cardinali di salda formazione giuridica, tendenza che l'Autore riconduce non tanto alla volontà del papato di mantenere un controllo sul *negotium fidei*, quanto piuttosto alla reale mancanza, in quei territori, di accreditati centri di insegnamento del diritto, a differenza di quanto attestato, ad esempio, per la *Lombardia* e per il Veneto (pp. XXIII-XXIV).

Le differenti modalità adottate dai giudici della fede attivi nelle province interne ed esterne al *Patrimonium* nel richiedere le consultazioni (i primi si rivolgono alla Curia, i secondi agli *studia*) sembrano confermare, ancora una volta, la mancanza di un pronunciamento papale ufficiale in merito alla prassi consultiva in materia procedurale; in questo quadro dai contorni normativi piuttosto sfumati, si consolida allora con relativa facilità una gestione autoreferenziale dell'*officium*, che sfocerà nelle inchieste sugli abusi commessi dagli inquisitori agli inizi del Trecento in *Lombardia*, Veneto e Toscana, in quelle province, cioè, in cui il controllo papale e curiale era meno stringente.

---

[2] È il caso, ad esempio, della lunga digressione da cui si evince l'incertezza delle direttive papali, soprattutto nella prima metà del secolo, nel riferirsi in maniera univoca ai *consilia* procedurali o processuali, con conseguenti ricadute sull'attività inquisitoriale, cfr. pp. XVI-XVIII, nota 33.

L'Autore passa poi ad esaminare i *consilia* più comunemente noti, vale a dire quelli emessi da giuristi di professione che, legati soprattutto allo *Studium* bolognese (ma anche a quello padovano e alle Università di recente formazione quale Siena), approntano risposte in cui abbondano riferimenti giustificativi alle compilazioni giustinianee e di diritto canonico: richiedere – e pagare profumatamente! – un consulto a Francesco d'Accursio (di cui si pubblicano due *consilia* inediti), Dino del Mugello o Giovanni d'Andrea – per citare i più celebri -, o a meno noti *professores* ammanta la consultazione di un'indiscutibile autorità tanto che, alla fine del Duecento, i giuristi diventano i destinatari pressoché esclusivi delle richieste – più o meno legittime – degli inquisitori (pp. XXVI-XXVII).

Nel raro caso in cui il responso non sia quello atteso, è lasciata comunque facoltà agli inquisitori di rivolgersi ad altri *sapientes*; è lecito quindi supporre che i *consilia* inquisitoriali superstiti siano quelli più favorevoli ai giudici della fede. L'uso, strumentalizzato, che di essi viene fatto li rende potenti "armi politiche" nel contrasto con l'autorità laica e nei numerosi processi per eresia che caratterizzano i primi decenni del Trecento ed, in particolare, il pontificato di Giovanni XXII, durante il quale si celebrano, tra gli altri, il processo contro i Templari e quello contro la potente famiglia ghibellina degli Estensi.

L'incremento delle richieste di *consilia* all'indirizzo dei *sapientes* determina la creazione, nelle maggiori sedi inquisitoriali, di commissioni di *consiliatores* composte dall'ordinario diocesano, religiosi e *sapientes iuris utriusque periti*, come testimoniato da alcuni manuali inquisitoriali (*De auctoritate* e *Tractatus de hereticis* di Zanchino Ugolini) e dalle commissioni attestate in diverse città della penisola tra la fine del Duecento e gli inizi del Trecento; alla preponderante attività processuale, tali commissioni affiancano anche quella procedurale, come dimostrano la silloge di sei pareri richiesti a Piacenza ad un collegio di sapienti (*consilia* 24-29 del repertorio) e i *consilia* fiorentini dei primi due decenni del Trecento (*consilia* 47 e 52).

Le richieste degli inquisitori si concentrano quasi esclusivamente su questioni di natura prettamente economica e, in particolare, sulla gestione dei *bona hereticorum*: è proprio in questo ambito che emergono in tutta la loro evidenza le reali – e spesso poco nobili – motivazioni sottese alle consultazioni.

Nella parte finale dell'introduzione l'Autore accenna ad aspetti su cui, in parte, tornerà nel capitolo conclusivo: la ricezione dei *consilia* nei manuali inquisitoriali; la loro influenza in ambito processuale, in particolare nel processo contro gli Estensi, palese esempio di un uso strumentale delle *auctoritates* e dei *consilia* da parte degli inquisitori; la punibilità, nella *Lombardia* a cavallo degli anni Sessanta e Settanta del XIII secolo, dei *relapsi* che conferma, ancora una volta, la tendenza dei

giudici della fede ad una gestione autonoma, a livello locale, del *negotium fidei*, resa possibile anche grazie alla complicità di *consilia* favorevoli.

La sezione successiva si apre con le *Premesse metodologiche e criteri di edizione*, in cui Parmeggiani dà conto delle scelte effettuate nell'editare le fonti: innanzitutto prende in esame, salvo due eccezioni, i *consilia* contenuti nei manuali o nelle raccolte ad uso degli inquisitori; i testi presentati sono sia editi che inediti: nel primo caso, si ripropone tendenzialmente l'edizione del documento (costituisce un'eccezione la riproposizione in forma critica dei *consilia* di Dino del Mugello e Marsilio Manteghelli, motivata da gravi imprecisioni paleografiche, dall'assenza di rimandi puntuali alle compilazioni giuridiche e dalla mancata conoscenza del testimone più antico da parte del Bargioni, che per primo editò, nel 1920, i documenti: *consilia* 36-38), spesso aggiornata alla luce di nuove scoperte documentarie, aggiungendo nel testo, tra parentesi tonde, i riferimenti giuridici; nel secondo l'Autore si rifà ai principi adottati dagli storici del diritto (con particolare riferimento a quanto indicato da Kuttner) e ai criteri filologici invalsi nella più recente storiografia.

A causa della natura stessa dei *consilia,* "microtesti" più che macrotesti, non è possibile addivenire ad una rappresentazione stemmatica dei vari testimoni. Nel caso di testi inediti, tuttavia, l'Autore indica, ove possibile, eventuali rapporti tra testimoni superstiti; in nota, inoltre, sono presenti le oscillazioni fonetiche, grafiche e morfologiche, utili per uno studio della fonte da un punto di vista filologico e linguistico, nonché una breve analisi contenutistica, rimandando alla parte conclusiva per una trattazione più completa di alcuni degli argomenti oggetto dei *consilia.*

Dei 19 manoscritti utilizzati per l'edizione tutti, ad eccezione del manoscritto allogato presso la Biblioteca Capitolare Feliniana di Lucca, provengono dall'ambito inquisitoriale ed è evidente, tra loro, uno stretto rapporto che l'Autore non manca di indicare nell'analisi dei singoli testimoni attraverso rimandi ad identiche parti testuali di altri manoscritti. In ciascuna descrizione, inoltre, sono segnalati i casi di codici apografi: particolarmente interessante – poiché permette integrazioni e confronti rispetto all'antigrafo – è la scoperta del manoscritto parigino della Bibliothèque Nationale de France (cod. Lat. 3373), copia coeva del lacunoso manoscritto fiorentino della Biblioteca Nazionale Centrale (Conv. Sopp. C. 9. 1127: pp. XXIX-CVI).

La parte preponderante dello studio – preponderante non solo perché, da sola, occupa oltre la metà dell'intero volume, quanto piuttosto perché in essa è razionalmente raccolta e criticamente analizzata una fonte inquisitoriale importante, in parte finora inedita o comunque poco nota – è costituita dal "Repertorio dei *consilia* procedurali per l'Inquisizione medievale (1235-1330)" in cui sono presentati i 52 *consilia* procedurali censiti, preceduti dalla datazione topica e cronologica, se rilevabi-

le, da un commento storico, dall'indicazioni dei testimoni, delle eventuali edizioni e dalla bibliografia. Segue poi il testo vero e proprio, corredato di apparato critico e di note storiche (pp. 1-214).

Nell'ultima sezione, intitolata *La recezione dei* consilia *procedurali nei manuali del primo Trecento: alcuni aspetti dell'evoluzione del diritto inquistoriale*, attraverso esempi tratti dal *consilium* di Gui de Foucois e da quello di Giovanni Gaetano Orsini, l'Autore dimostra come, nella penisola, i *consilia* procedurali siano stati spesso caratterizzati da duplici tradizioni filologiche da cui sono state espunte, nella versione italiana, le parti ritenute scomode o poco utili alla nostra realtà inquisitoriale.

L'esame di tre manuali di inizio Trecento che, per il grado di maturità raggiunto, costituiscono veri e propri codici inquisitoriali (il *De officio inquisitionis*, la *Practica inquisitionis* di Bernard Gui e il *Tractatus de hereticis* di Zanchino Ugolini), permette all'Autore di seguire l'evolversi procedurale di alcuni aspetti già accennati nei capitoli precedenti, qui analizzati alla luce dell'apporto decisivo fornito dai *consilia* e della loro differente ricezione all'interno della manualistica (pp. 220-257).

Il primo ad essere affrontato è il discorso circa la testimonianza processuale, la relativa segretezza dei testimoni e la loro inammissibilità a deporre. Il principio della non pubblicazione dell'identità dei testimoni – su cui i *consilia* d'oltralpe si pronunciano a favore – incontra da parte delle autorità comunali italiane una forte e repentina opposizione che determina, sin dal pontificato di Innocenzo IV, un'attenuazione della rigida posizione francese; nel *Sextus,* infine, verrà affermato che, in mancanza di rischio per i testi, la loro identità possa essere rivelata pubblicamente.

Anche sull'inammissibilità a deporre da parte di testi sospettati d'odio – come stabilito dai *consilia* conciliari – la posizione italiana si dimostra più elastica e, nella *Cum nuper* di Pietro da Collemezzo, si rompe con quanto stabilito oltralpe.

Particolarmente delicato è il tema relativo alla possibilità di condanna in presenza di *testes singulares* sui quali viene lasciato, agli inquisitori, ampio margine di discrezionalità sin dalla *Cum nuper*; l'*inquisitorum arbitrium* che ne deriva è alla base del contrasto ingeneratosi tra i *sapientes* nell'ambito del processo contro gli Estensi del 1321, nel quale il solo Giovanni d'Andrea, contrario ad una pronunciamento di condanna basato sulla testimonianza di *testes singulares* e sulla mancanza di *contestes*, rifiutò di sottoscrivere il consulto e di apporvi il proprio sigillo.

L'Autore passa poi in rassegna l'intricata vicenda legata all'imposizione di pene pecuniarie agli eretici da parte dei titolari dell'*officium*, che varrà ai giudici della fede lo sprezzante appellativo di «lupi rapaces»; il lento ma implacabile supe-

ramento delle prescrizioni che vietavano agli inquisitori il maneggio di denaro è attestato, almeno per i Predicatori (nel caso dei Minori bisognerà attendere l'ultimo trentennio del Duecento), sin dal pontificato di Innocenzo IV e si traduce in un abbondante ricorso alla pratica delle *cautiones* che, in uso già nella procedura civile e criminale, viene adattata all'Inquisizione. I costanti riferimenti all'abbondante materiale documentario sul tema (in particolare, per la situazione italiana, la *Cum nuper* di Pietro da Collemezzo e la consultazione *Hic est modus*), consentono la disamina di una prassi sempre più diffusa – sarà concessa facoltà agli inquisitori di colpire con pene pecuniarie addirittura i *recidivantes* –, in merito alla quale agli inquisitori era lasciata piena discrezionalità e i cui introiti, a differenza delle confische, non soggiacevano ad alcuna ripartizione, come testimoniano alcuni *consilia* toscani degli anni Venti del Trecento (pp. 204-207).

A fare il punto sul tema è un capitolo del *Tractatus* di Zanchino Ugolini, in cui si afferma che se un inquisitore condanna qualcuno come eretico non può comminargli alcuna pena; discorso a parte, invece, va fatto a proposito dei *redeuntes,* degli *inoboedientes* e dei sospetti di eresia, per i quali è lasciata discrezionalità, ancora una volta, ai giudici della fede in merito alla penitenza da imporre.

Anche dal rapporto tra eresia ed usura, analizzato sulla scorta delle consultazioni richieste dall'inquisitore Florio da Vicenza ad esperti di diritto degli *studia* di Bologna e Padova e a periti *in utroque* di Ferrara, emerge come i *consilia* concorrano ad aggirare a vantaggio degli inquisitori le disposizioni pontificie, che impedivano agli stessi di occuparsi *iudicialiter* di usura.

Il terzo aspetto su cui l'Autore si sofferma è legato alla gestione dei *bona hereticorum* e alla ripartizione delle confische degli eretici – confische che costituiscono, nei fatti, la principale fonte di finanziamento dell'Inquisizione e, parimenti, il maggior deterrente al diffondersi dell'eresia – sulla base di quanto stabilito da Innocenzo IV nella *Ad extirpanda* (1252), secondo cui un terzo dei beni spettava all'autorità comunale, un terzo a copertura delle spese sostenute dagli ufficiali nella ricerca degli eretici, l'altro, genericamente, a favore della fede.

Il tono delle richieste che gli inquisitori rivolgono ai *sapientes* è tutto teso ad eliminare tale suddivisione a proprio vantaggio nel tentativo, riuscito, di estromettere progressivamente dalla tripartizione l'autorità comunale – arrivando addirittura a farsi riconoscere l'esclusività dell'*executio negotii* e, di conseguenza, *sententie* – e gli ufficiali stessi. È facile quindi comprendere le ragioni del dilagare delle inchieste papali di inizio Trecento per gli abusi di natura economica e finanziaria commessi dagli inquisitori[3].

---

[3] Va segnalata, in questa sezione, un'interessante nota in cui l'Autore, partendo dal dettato della *Ad extirpanda*, presenta il caso di molte città italiane in cui la costruzione delle carceri ed il

La quarta ed ultima sezione è dedicata al processo *post mortem,* legittimo dal momento che l'eretico si macchia di un crimine di lesa maestà; anche in questo caso quello economico appare come l'interesse preponderante nella conduzione dell'*officium*, che qui si concretizza nell'immediata confisca dei beni del reo defunto, con pesanti ripercussioni sul patrimonio degli eredi ai quali è privata anche la possibilità di successione testamentaria. Non è un caso, quindi, che il maggior numero di consultazioni su questo tema vada ascritto all'ultimo trentennio del Duecento, quando, cioè, si assiste ad una diminuzione nelle file degli eretici. Ancora una volta, poi, i manuali recepiscono solo le parti ritenute convenienti: ecco allora che il *consilium* di Gui de Foucois, in cui l'Autore mostrava una posizione critica sull'ereditarietà della pena, viene, a tal proposito, completamente ignorato.

Nelle conclusioni l'Autore ripercorre la genesi dei *consilia* procedurali, fonte inquisitoriale privilegiata e fondamentale nella formazione non solo della procedura, ma della stessa istituzione: «una volta sostanzialmente definita la procedura nelle sue linee fondamentali, il *consilium* rappresentava non più una necessaria risorsa – pur rimanendo obbligatorio in ambito processuale –, ma un potenziale e fattivo mezzo per i titolari del *negotium fidei* per indirizzare la prassi a loro vantaggio» (p. 260).

STEFANIA PIRLI

conseguente mantenimento degli eretici determinano aperti scontri tra inquisitori ed autorità cittadina (pp. 246-248, nota 115).

Cronaca del convegno
"Oportet et haereses esse"
Eretici ed eresie nella storia del cristianesimo
Milano, 30-31 maggio 2011

Il secondo convegno di studi promosso dalla Consulta Universitaria per la Storia del Cristianesimo e delle Chiese si è svolto il 30 e 31 maggio 2011 presso la Sala Napoleonica di Palazzo Greppi a Milano, con l'affascinante titolo "*Oportet et haereses esse*". *Eretici ed eresie nella storia del cristianesimo*. Il convegno era suddiviso in quattro sessioni (antica, medievale, moderna e contemporanea), all'interno delle quali era presente una relazione di natura storiografica e un'altra più attenta alle fonti e ai documenti. Dopo i saluti inaugurali di Grado Giovanni Merlo (Università degli Studi di Milano) e di Giorgio Otranto (Università degli Studi di Bari), presidente della Consulta, i lavori sono iniziati con *La relazione tra il concetto di eresia e storia del cristianesimo*, prolusione di Mauro Pesce (Università degli Studi di Bologna).

Fin dall'esordio Mauro Pesce spiega come nei primi centocinquanta anni di storia del cristianesimo non esista il concetto di eresia inteso come dottrina deviante rispetto ad un'altra definita da alcuni ortodossa. Non è più utilizzabile un vecchio paradigma unitario, poiché è provata la pluralità di gruppi e di cristianesimi riscontrabile anche negli Atti degli Apostoli. In questo primo periodo è assente l'idea che questi gruppi siano deformazioni di un'unità originaria; non esiste un'idea unitaria di ortodossia. Il concetto di eresia elaborato dalle autorità ecclesiastiche cambia a seconda del luogo e nel corso del tempo, applicato con valenze e significati diversi. A partire dalla seconda metà del II secolo si sviluppa l'eresiologia, che raggiunge l'apice con i concili del IV-V secolo. In seguito, il termine eresia assumerà un altro significato: non è una realtà storico-religiosa, ma una proiezione delle convinzioni di chi la utilizza. Secondo Mauro Pesce, l'eresia non è un concetto storiografico, ma confessionale poiché l'idea della lacerazione di un'unità originaria è un concetto dogmatico e non storico. È necessario per gli storici abbandonare il termine eresia al fine di ottenere una storia del cristianesimo del tutto non confessionale. Ma

l'abbandono di un termine così importante implica una riformulazione dello statuto epistemologico che dovrà appellarsi alla storia o all'antropologia, non alla religione: i primi gruppi di cristiani dovranno essere definiti con un termine sociologico come, ad esempio, comunità, non con eresia che è termine teologico.

I lavori della prima sessione sono stati aperti da Emanuela Prinzivalli (Università "La Sapienza" di Roma) che con la relazione *Gli studi* ha analizzato la storiografia ereticale sul cristianesimo antico. La riflessione parte dall'opera di Walter Bauer, per il quale le eresie coesistono o, addirittura precedono l'ortodossia, ossia "la particolare forma di cristianesimo abbracciata a Roma". Questa tesi rappresenta la negazione del paradigma tradizionale che le eresie appartengano ad un momento successivo rispetto all'affermazione dell'ortodossia. Dopo Bauer, gli studi si muovono lungo due direttrici: l'analisi delle eresie sulla base delle intuizioni dello studioso tedesco (ma con prospettive differenti) e l'approfondimento dei meccanismi di consolidamento dell'ortodossia.

Giancarlo Rinaldi (Università degli Studi di Napoli) in un intervento su *Le fonti e i documenti* ha illustrato gli strumenti per un'analisi dell'eresia in età antica. In primo luogo si possono studiare i papiri e le iscrizioni, ma anche l'iconografia risulta molto ricca di informazioni. Dalle fonti emerge una grande sensibilità religiosa, una generale tendenza al sincretismo (per esempio, tra elementi cristiani e gnostici). Un aspetto interessante è il fenomeno visto dall'esterno: cioè attraverso la letteratura pagana. Quale idea si facevano i pagani delle dispute tra vescovi e gruppi che si tacciavano reciprocamente di eresia? Le divisioni interne al cristianesimo erano un fenomeno conosciuto, anche a livello popolare: a tal punto da divenire oggetto di satira.

La seconda sessione, riguardante l'età medievale, è stata aperta dalla relazione storiografica di Grado Giovanni Merlo (Università degli Studi di Milano). Punto di partenza fondamentale è l'opera di Herbert Grundmann *Movimenti religiosi nel Medioevo: ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca* del 1974 (mentre in tedesco è comparsa nel 1935). Lo storico tedesco ha analizzato i primi sporadici fenomeni e il modo della Patristica di definirli; ma dal XIII secolo compaiono nuovi eretici e un nuovo concetto di movimento religioso, da cui emergono due idealità dominanti: la vita apostolica e la povertà evangelica. Se volgiamo lo sguardo all'Italia il più importante contributo storiografico è stato il lavoro di Gioacchino Volpe, peraltro sottovalutato in Italia, e per lo più ignorato all'estero. Lo storico italiano rivolge l'attenzione al fatto culturale e spirituale e sottolinea la dimensione peculiarmente religiosa dei movimenti ereticali facendo notare come i nuovi Ordini monastici fossero cresciuti in base alle stesse spinte religio-

se. Si passa poi ad un altro illustre rappresentante degli studi ereticali italiani: ad Arsenio Frugoni e al suo *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*. Egli mette in guardia da un uso acritico e meccanico delle fonti: una lezione che troverà continuità soltanto dopo decenni, soprattutto con la prescrizione che lo storico ha il dovere di osservare la gerarchia delle fonti esplicitandone il valore euristico. In seguito, Grado Giovanni Merlo ha analizzato la storiografia sul catarismo, sviluppatasi nella seconda metà del XX secolo grazie ai numerosi ritrovamenti di fonti da parte del domenicano Antoine Dondaine. Sono tre i filoni che caratterizzano la storiografia sui catari: il primo, detto religionista, tratta il catarismo come dualismo cristiano; il secondo si occupa del *Midi* francese e della crociata; il terzo si sviluppa a livello locale e studia le origini dei catari nelle varie aree. Grado Giovanni Merlo ha concluso il suo intervento con una riflessione sul concetto di eresia nel Medioevo. La scelta operata da questi gruppi non è a livello dottrinale, ma disciplinare: ed è su quel piano che la Chiesa li ha repressi. La sfida degli eretici non è teologica, ma è adesione coerente alla "buona novella".

Marina Benedetti (Università degli Studi di Milano) ha tenuto una relazione su *Le fonti e i documenti*, in cui in primo luogo ricorda l'importanza della filologia e dello studio delle componenti estrinseche di un documento. Tra XIX e XX secolo si colloca "l'età dell'oro" delle edizioni: è l'esito di un'intensa esplorazione archivistica. Si rinvengono anche fonti *degli eretici*, ma soprattutto *contro gli eretici*. Dagli anni Trenta del XIII secolo la storia dell'eresia si unì a quella dell'inquisizione e i processi inquisitoriali diventarono una nuova e fondamentale tipologia documentaria. Due sono le domande proposte: chi sono gli eretici? Quale ruolo ha l'erudizione moderna nella trasmissione dei loro nomi? Liste di eretici sono presenti nella legislazione del XII secolo, per esempio nella *Ad abolendam*: essa contiene nomi sconosciuti in relazione all'eresia medievale, classificabili in categorie già note e condannate da tempo (come aveva acutamente rilevato Herbert Grundmann). Agli eretici sono attribuiti appellativi antichi o nomi di fantasia, non corrispondenti alla realtà. L'indeterminatezza semantica è presente anche nei processi dove, invece, ci si aspetterebbe maggior precisione data la natura giuridica del documento. Lo stesso nome attribuito ad un eretico varia a seconda del luogo, del tempo e del notaio: si creano così "identità multiple" e in questo modo l'*eretico immaginato* precede e prevale sull'*eretico reale*.

A conclusione della seconda sessione, la relazione di Immacolata Aulisa (Università degli Studi di Bari) dal titolo *I giudei come eretici nell'agiografia altomedievale* si sofferma sulle fonti agiografiche dalle quali si possono recuperare elementi del vissuto quotidiano e rapporti con altre religioni. Spesso giudei, pagani e eretici sono associati, come era accaduto nella scrittura polemica patristica. Per i

cristiani è d'obbligo evitare commistioni e promiscuità con queste categorie, ma proprio da queste tipologie di fonti è attestato che le relazioni in verità erano frequenti. In molte *Vitae* di santi troviamo i protagonisti che disputano con i giudei, come se fossero eretici. Lo scetticismo nei confronti dei miracoli e dei martiri accomuna ancora giudei ed eretici, e il santo vescovo, *defensor civitatis,* protegge la città da entrambe queste categorie. Anche le fonti legislative possono essere utilizzate per capire meglio questo fenomeno: esse ci mostrano conversioni e battesimi di massa imposti agli ebrei, considerati una minaccia per l'impero. Le agiografie altomedievali non sono trattati sugli eretici: non c'è la spiegazione di un diverso sistema religioso, ma soltanto l'idea del nemico della propria fede, che può essere giudeo, pagano o eretico a seconda del contesto.

La terza sessione si è aperta con la relazione di Stefano Cavallotto (Università degli Studi di Roma "Tor Vergata") su *La Riforma nella ricerca storiografica recente: fonti e studi.* I primi studi su questo tema si collocano agli inizi del XX secolo, prima in ambiente protestante, poi cattolico, con lo scopo di rispondere ad alcune domande di fondo: il movimento riformatore fu un rinnovamento o una rivoluzione? Siamo di fronte ad una cesura storica o possiamo individuare una continuità col periodo precedente? La visione classica si rifà alla brusca rottura del XVI secolo dell'unità della Chiesa cattolico-romana. Oggi la storiografia propone la visione opposta, propendendo per una lettura meno traumatica e recuperando l'epoca riformatrice tra XIV e XV secolo: la Riforma risulta così durare circa duecento anni. Con questa nuova visione scompare la questione se la Riforma sia più legata al tardo Medioevo o, invece, all'epoca moderna: è un'integrazione di entrambe le cose. Lo storico tedesco Volker Leppin ha proposto una rilettura più attenta alla gradualità e alla continuità del passaggio dalle riforme tardo medievali alla specificità del protestantesimo del XVI secolo. Gli studi più recenti si basano anche su nuove tipologie di fonti: fogli volanti, opuscoli, scritti all'epoca della Riforma, attraverso i quali si può percepire l'impatto sociale della Riforma e si possono studiare le personalità dei grandi protagonisti, come Lutero, da punti di vista differenti. La recente biografia di Lutero, scritta da Volker Leppin, ha l'obiettivo di abbandonare la descrizione mitologica del Riformatore, per interpretarlo, invece, come uomo del tardo Medioevo che non vuole rompere con le proprie origini.

La relazione di Paola Vismara (Università degli Studi di Milano) ha analizzato *Le accuse di "eresie" nelle polemiche intracattoliche* nel XVIII secolo, quando furono composte le prime *Storie delle eresie*, tra cui quella di Alfonso Maria de' Liguori *Istoria delle eresie colle loro confutazioni*, il cui scopo è delineare i tratti dell'eresia antica e trovare anelli di continuità con le eresie di ogni tempo. In questo periodo la polemica nei confronti della Riforma non si è placata e Lutero è conside-

rato il precursore degli attacchi alla Chiesa del XVIII secolo. Ancor più gravi sono le divisioni all'interno della Chiesa e le reciproche accuse di eresia che ebbero luogo tra giansenisti e antigiansenisti e tra probabilisti e probabilioristi. Dai suoi componenti, il giansenismo è visto come un fantasma inventato da Roma, e gli antigiansenisti sarebbero soltanto impostori e visionari. La bolla *Unigenitus* del 1713 condanna centouno proposizioni gianseniste: da quel momento, si attribuisce il nome di giansenista a chi “resiste”. La *Unigenitus* viene accettata dalla maggior parte dei vescovi francesi, ma non dal sinodo di Pistoia, che rifiutando la superiorità papale si fa “portatore di eresia”. L'accusa di eresia era intesa come espansione del potere pontificio: più che nell'errore, il discrimine è nell'accettazione della condanna romana. Questa battaglia, tutta interna alla Chiesa cattolica, rinvigorisce le polemiche e rimette in primo piano il problema del potere dei pontefici.

Umberto Mazzone (Università degli Studi di Bologna) con la relazione *L'eresia diventa scienza* ha affrontato il tema del rapporto tra natura e scienza, in due diversi filoni storiografici: il libertinismo e la nuova scienza galileiana. La critica libertina insiste su un fondamento umano, e non divino, delle leggi del vivere civile e si contrappone ad una religione garante delle norme etiche. La nuova scienza secentesca si oppone ad una spiegazione non naturale, ma divina degli eventi. Galileo ha una conoscenza della natura tutta nuova, empirica e basata sull'uso dei sensi e della tecnica. Sia il naturalismo sia il libertinismo criticano l'aristotelismo e la visione tradizionale del mondo. Per la Chiesa furono entrambe dottrine avversarie da combattere: anche attraverso l'accusa di eresia.

A conclusione della terza sessione ha parlato Cristiana Facchini (Università degli Studi di Bologna) con una relazione dal titolo: *Dall'eresia del liberalismo a quella del nazismo: Chiesa e modernità*. Dopo il Congresso di Vienna, la Chiesa si era fatta portatrice di una cultura antirivoluzionaria e aveva interpretato la Rivoluzione francese in chiave teologica e politica: questo è il punto di origine della modernità, dello Stato, della separazione dalla Chiesa. È il “diabolico prodotto delle sette”: massoni, eretici, ma anche ebrei, in un'immagine funzionale per rilanciare l'idea di una cristianità minacciata. La seconda parte della relazione è dedicata ad una vicenda meno indagata e più originale: l'interpretazione del nazismo negli ambienti cattolici degli anni Trenta. Se c'è stata una condanna da parte degli uomini di Chiesa, essa non riguarda il regime, bensì le dottrine razziali. Il nazismo viene visto come una forma di eresia: generata dal luteranesimo, ma anche prodotto diretto del paganesimo nordico. Lo schema è lo stesso applicato alla Rivoluzione francese: non si legge la complessità del fenomeno, ma lo si semplifica a “prodotto dell'eresia”, emblema di una società secolarizzata che si è allontanata dalla Chiesa. L'accusa di

eresia sembrerebbe provocare ciò che è stato definito "un esonero di responsabilità" da parte dei cristiani.

La quarta sessione dedicata all'età contemporanea è iniziata con l'intervento *Il modernismo* di Annibale Zambarbieri (Università degli Studi di Pavia). La relazione ha voluto presentare diversi itinerari storiografici nell'ambito del modernismo ed è orientata in quattro direzioni: la prima evidenzia il lato magisteriale del modernismo, affrontato dal punto di vista dottrinale e, quindi, in relazione al rapporto ortodossia-eresia. La seconda mostra come la crisi possa essere letta come momento di passaggio in cui le istanze cattoliche sono da alcuni ritenute inadeguate, e il modernismo diventa una scelta di tipo politico. Ciò comporta un attenuamento della linea di demarcazione tra eresia-ortodossia e una prospettiva storiografica di tipo dialettico. La terza direzione affronta il modernismo come parte di un più ampio processo di riforma che si focalizza su due istanze: la laicizzazione della politica e la secolarizzazione del potere, affidando al fedele la conciliazione tra vita civile e religiosa. Un ultimo approccio mette in primo piano le istanze religiose attraverso la reinterpretazione e la riformulazione dell'esperienza religiosa. Alcuni modernisti fanno emergere il compromesso tra esperienza interiore del fedele e autorità del magistero.

Anche Giovanni Vian (Università Ca' Foscari di Venezia) ha trattato la crisi modernista nel suo intervento *Le fonti e i documenti*. Egli individua due tipi di fonti per studiare l'inizio della crisi modernista: gli articoli delle riviste e i documenti "privati", ad esempio scambi epistolari e diari dei protagonisti. Privilegiando queste fonti si può ricostruire la panoramica del pensiero modernista germinale e si può cogliere che gli innovatori miravano ad un rinnovamento delle discipline religiose più che ad una riforma della Chiesa. Su periodici come «Cenobium» o «La civiltà cattolica» è possibile invece studiare la polemica interna alla cultura modernista, soprattutto in relazione all'enciclica *Pascendi*. La relazione si è conclusa con una panoramica degli studi più recenti e con l'ipotesi di nuove prospettive di ricerca, tra cui l'analisi dell'apporto delle donne, da considerare non come istanza storiografica di genere, ma con un ruolo proprio: è auspicabile spostare l'analisi "dalle protagoniste alle fedeli cattoliche" sollecitando l'attenzione verso il fenomeno della partecipazione femminile in genere.

L'ultima sessione si è conclusa con Maria Paiano (Università degli Studi di Firenze) e una relazione dal titolo *"Combattere con tutti i mezzi l'eretica setta straniera": l'Opera della Preservazione della Fede in Roma e i protestanti*. L'istituzione nacque nel 1899 con lo scopo di difendere Roma dall'espansione del protestantesimo, soprattutto nei quartieri periferici. La situazione si era fatta critica a causa della libertà religiosa concessa in seguito all'Unità. Lo scontro con i

protestanti si manifestava principalmente sul piano dell'educazione dove la Chiesa, preoccupata per l'abolizione dell'insegnamento del catechismo nelle scuole, forniva servizi educativi a bambini e ragazzi. Lo scontro con il mondo protestante permette di riflettere sul rapporto tra Stato e Chiesa, in cui è inconcepibile l'idea di una Chiesa nazionale, sul modello tedesco, accusata di subordinare i propri interessi a quelli dello Stato. Attraverso la diffusione del protestantesimo si temeva che gli italiani potessero essere contagiati da un amor di patria superiore all'obbedienza al pontefice. È così che prende vigore l'idea di protestantesimo come setta eretica straniera. Durante il periodo fascista si attiva la sovrapposizione tra identità italiana e identità cattolica e l'Opera viene riformata da Pio XI che ne cambia il compito principale: non più quello di epoca liberale, bensì l'erezione di nuove chiese nei nuovi quartieri.

Il compito di trarre le conclusioni del convegno è stato affidato a Giovanni Filoramo (Università degli Studi di Torino) che ha ripercorso i temi e i problemi emersi. In primo luogo viene rimarcata la possibilità di un rinnovamento epistemologico auspicato da Mauro Pesce nella prolusione; poi, viene elogiata l'idea degli organizzatori di far emergere la componente documentaria e quella storiografica in ogni differente epoca storica, poiché attraverso l'analisi di lungo periodo e il confronto tra tutti gli storici si è compreso meglio come il concetto di eresia si sia trasformato nel corso dei secoli.

ALESSANDRO SALA

RECENSIONI

ANDREA VANNI, *"Fare diligente inquisitione". Gian Pietro Carafa e le origini dei chierici regolari teatini*, Roma, Viella, 2010, pp. 263.

L'assenza di lavori sulla compagnia dei chierici regolari teatini non si spiega con l'assenza delle fonti sulle origini dell'ordine, ma con la posteriore interpretazione del XVII secolo, secondo cui nacque a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento e a prescindere dalla protesta luterana, una «istanza di riforma della chiesa e dei costumi del clero che sarebbe culminata con la nascita dei nuovi ordini» (pp. 8-9). In questo senso, lo spostamento della centralità nella fondazione teatina da Gian Pietro Carafa a Gaetano Thiene presuppone una scelta operata da Giovanni Battista Castaldo (*Vita del beato Gaetano Tiene fondatore della religione de chierici regolari*, Modena, Giuliano Cassiani, 1612), per cui il futuro e potente papa Paolo IV sarebbe stato cooptato nella compagnia in un secondo momento insieme con altri membri del *Divino Amore* come Bonifacio de' Colli e Paolo Consiglieri. In realtà, il Carafa fu partecipe sin dai primordi dei chierici regolari, e se ne distaccò autonomamente, dopo essersene servito «per promuovere le proprie attività di riforma», una volta istituito il Sant'Uffizio nel 1542 (p. 16).In base a questi assunti, Andrea Vanni ha ricostruito le origini dei teatini, in rapporto all'esperienza dei padri fondatori e all'ingombrante presenza del Carafa.

Gaetano Thiene nacque intorno al 1480 a Vicenza, città non esente da moti riformatori e riformati (tanto da coinvolgere anche un ramo della sua famiglia, evento ovviamente sottaciuto dalla storiografia teatina) fino al trasferimento a Roma intor-

no al 1506-07, sotto la protezione di Giovanni Battista Pallavicino, vescovo di Cavaillon, che nel 1515 lo introdusse nella confraternita del Divino Amore. Nel 1516, a dimostrazione degli stretti legami con la Curia pontificia, Gaetano ricevette in quattro soli giorni tutti i gradi degli ordini sacri e venne nominato sacerdote (p. 31), ma un paio d'anni dopo manifestò una intensa crisi religiosa (p. 39), che lo portò a legarsi alla "divina madre" Laura Mignani e alla spiritualità del *Divino amore*, dovenon fu immune dall'influenza di Battista da Crema, da cui trasse «una severa etica della privazione» (p. 45).

Ma quale fu l'influenza "reale" di Gian Pietro Carafa nella nascita dell'ordine? Esistette un suo piano dietro la fondazione dei teatini? A queste domande l'Autore cerca di rispondere delineando con chiarezza il profilo del Carafa, nonché della sua potente famiglia. Nato il 28 giugno del 1476, Gian Pietro era inserito in un contesto nobiliare prevalentemente filo-francese, di cui lo zio Oliviero fu esempio lampante, tanto da subire a livello familiare le conseguenze del rafforzamento asburgico in Europa (pp. 56-57). Educato a Napoli, nel 1494 fu inviato a Roma in un ambiente finemente umanistico dove spaziò negli studi delle lingue,dell'ebraico e di San Tommaso. Oltre a raffinati studi, conobbe approfonditamente l'ambiente curiale durante l'abortito tentativo di riforma concepita (e mai attuata)sotto il pontificato di Alessandro VI. Presentate da sei cardinali, tra cui lo zio Oliviero, le linee guida della riforma sembrerebbero avere in qualche modo influenzato le decisioni del futuro papa Paolo IV, ma di grande interesse è la notizia che i sei cardinali latori del progetto di riforma avessero stretto un patto affinché, laddove uno di loro fosse stato eletto in conclave, avrebbe dato esecuzione alla riforma (p. 61). Dall'anno 1500 cameriere segreto di Alessandro VI, Gian Pietro divenne poi protonotario sotto Giulio II e due anni dopo, nel 1505, vescovo di Chieti, tutti elementi che smentiscono insieme con i suoi movimenti familiari, l'immagine dei biografi «che avrebbero presentato il suo soggiorno romano sotto Alessandro VI e Giulio II sotto il segno di un'ascetica repulsione per la corruzione mondana e di un rigoroso rispetto delle regole canoniche, delle quali sarebbe stato "osservantissimo"» (p. 64). La stessa letteratura "agiografica" trattò del suo impegno instancabile per la riforma della diocesi, visitata tra il 1510 e il 1512, sebbene i suoi atti sinodali editi solo nel 1931 (E. Carusi, *Appunti di storia ecclesiastica abruzzese. Gli atti sinodali di Gian Pietro Carafa, vescovo di Chieti*, in *Atti e memorie del convegno storico abruzzese-molisano*, Casalbordino, N. De Arcangelis, 1935, vol. III, pp. 921-934) non sembrino particolarmente innovativi, o quanto meno in linea con i blandi tentativi di disciplinamento coevi. Dopo avere ricoperto il ruolo di legato in Inghilterra fino al 1516, ebbe altre problematiche missioni europee, fino al ritorno a Napoli nel 1519, per poi intervallare saltuari soggiorni a Roma, tra il 1520 e il 1523, dove

grandi avvenimenti, come la pubblicazione della bolla *Exurge Domine* del 15 giugno 1520 avrebbero cambiato per sempre il corso della storia europea.

Le origini dei teatini vanno comunque ricercate nelle istanze riformatrici principiate nel XV secolo e concretatesi nella fondazione di "compagnie", come quella nata a Genova nel 1497 per opera del notaio Ettore Vernazza, nota come *Divino Amore*, già estremamente peculiare dal punto di vista regolamentare, con il numero chiuso e un vincolo di segretezza sulle attività del gruppo. All'incirca tra il 1512 e il 1515, il Vernazza «esportò»la compagnia anche a Roma, dove si mantenne il sistema di accesso per cooptazione pur con qualche modifica normativa di tipo organizzativo, mentre più significativo appare l'abbandono della pratica dell'autoflagellazione (pp. 75-79). Fu in questi anni e in questo clima sociale che il Carafa si legò a Clemente VII (su posizioni anticonciliariste e antimperiali ben armonizzate con l'indubbio rigore morale del Teatino), che gli affidò importanti incarichi, ratificati da "deleghe", come il riordino dell'Inquisizione veneziana «preludio della nascita della congregazione del Sant'Uffizio negli anni del pontificato farnesiano» (p. 80).All'interno di un tentativo di riforma della Chiesa, Clemente VII assegnò al Carafa una mansione di controllo della dignità dei futuri sacerdoti perché non vi accedessero, come avrebbe detto il Caracciolo, «ignoranti, bastardi, inetti, stroppiati», e di fatto affidò al nascente ordine teatino «il compito di sottoporre a controllo e indagine i membri del clero» (pp. 84-85).

La storia ufficiale dei teatini iniziò in ogni modo il 14 settembre 1524, quando i padri fondatori, ossia il Carafa, Gaetano Thiene, Bonifacio de' Colli e Paolo Consiglieri, pronunciarono la solenne professione in San Pietro per essere presto bollati come "ipocriti", e da Pasquino uomini «con il ventre pieno e 'l viso smorto» (p. 93). L'anno successivo, i teatini cominciarono a emanciparsi gradualmente dalle attività delle confraternite, fino alla rottura voluta dal Carafa contrario alla logica della "deroga e del privilegio" che, alimentando il meccanismo della corruzione, rendeva impossibile qualsiasi riforma (pp. 99-100). La genesi dei teatini, dunque, secondo l'Autore, deve essere ricondotta al tentativo di riforma clementino *in primis* del clero secolare e regolare trasformatasi, a partire dagli anni Trenta del Cinquecento, in lotta al dissenso religioso. Per il vero, le fonti non consentono di comprendere per quale motivo venisse attuato un palese sistema ostativo di adesione al nuovo ordine, e gli accoglimenti di Bernardino Scotti, futuro cardinale di Trani e del fratello di Paolo Consiglieri, Gerolamo, a parte una verosimile fedeltà al Carafa, non sono elementi esplicativi dei reali motivi dell'esiguo accesso all'ordine. Dopo il sacco di Roma, i teatini si trasferirono a Venezia (pp. 113-121), dove si stanziarono verso la fine dell'anno vicino a San Nicola da Tolentino. Circa un anno dopo, essi tentarono di insediarsi a Verona, ma probabilmente nel mancato trasferimento «un peso deci-

sivo ebbe la resistenza del Carafa all'allargamento della compagnia», oltre al fatto che il prestigio del Giberti avrebbe potuto sottrargliene il controllo, e in ogni caso evidenzia una difficoltà di inserimento nel tessuto sociale veneziano (pp. 126-128).La conferma dell'ordine fu ottenuta dal papa il 7 marzo 1533, integrata dalle richieste del Carafa volte a governarlo e a promuovere la sua attività riformatrice: i teatini erano pronti a dedicarsi fattivamente alla riforma della chiesa.

Dopo il trasferimento a Venezia, l'azione del Carafa si concentrò verso gli ordini religiosi, a suo avviso elemento vitale di riforma e di disciplina della chiesa, sancito con il conferimento dell'incarico da parte di Clemente VII di riformare i minori osservanti: secondo Andrea Vanni, con questa indagine "dall'interno"dedicata alla comprensione delle cause delle tensioni recondite all'ordine, il pontefice in maniera "non consapevole" poneva le basi «per la futura istituzione dell'apparato repressivo per eccellenza", consentendo al Teatino di marciare nella "riorganizzazione del tribunale ecclesiastico» (p. 142). Redatto dal Carafa come relazione, il *Memoriale* salpato nella bisaccia di frate Bonaventura verso Roma, il 4 ottobre 1532, ebbe conseguenze immediate perché nel mese successivo il generale dell'ordine si dimise (p. 150), ma divenne anche un programma di riforma destinato a essere attuato dal suo estensore. Il neonato ordine coltivava parallelamente la repressione del dissenso religioso e sorvegliava il comportamento dei secolari, accusati di malcostume e immoralità. Se il desiderio di riforma del Carafa giungeva a prefigurare la fondazione di un ordine militare, affidato alla direzione del patrizio veneto Andrea Lippomano, ben più pragmaticamente rivolgeva il suo sguardo verso la capillare diffusione di libri proibiti cercando di limitare la concessione di licenze per la lettura a «qualche singularissime personi ecclesiastiche *tantum*, la cui fede, bontà, religiosità et dottrina sia probatissima» (pp. 156-158). In conclusione, il *Memoriale* anche se non trovò immediata applicazione, costituì per il Carafa una piattaforma programmatica per le successive attività riformatrici, la cui esperienza veneziana sarebbe stata efficacemente ripresa nella lotta contro l'eresia (p. 163).

Tra il 1527 e il 1536, il Carafa impresse una svolta "inquisitoriale" all'attività dei teatini a Venezia (p. 163), che sarebbe stata legittimata da un breve del 1527 (il condizionale è d'obbligo poiché il documento pare sia andato perduto), giovandosi dell'aiuto di Martino da Treviso e del domenicano (e futuro maestro del Sacro Palazzo) Bartolomeo Spina da Pisa,e con particolare riferimento alla predicazione eterodossa, come le condanne del Galateo e del Fonzio attestano con chiarezza. Nel 1532 (poco prima della morte di Battista da Crema, avvenuta il 2 gennaio 1534), Gaetano era stato invitato a fondare una sede a Napoli, dove i teatini avrebbero esportato la loro attività moralizzatrice e rigoristica, come nel caso del monastero di

clausura della Sapienza, esposto alle mancanze dell'epoca come il mancato isolamento el'accesso libero di parenti laici. Nel settembre del 1533, fu confermata la prepositura di Gaetano a Napoli con l'invio di altri sei chierici per favorire l'avvio della neonata sede, nonché l'elezione di Bonifacio de' Colli a Venezia (p. 190). Sebbene i teatini a Napoli si dedicassero alla lotta contro il valdesianesimo, internamente vi furono fautori di una linea meno marcatamente repressiva, come attesta lo scontro tra Bonifacio de' Colli e il Carafa, risolto dalla partenza di quest'ultimo per Roma nel 1536, dove avrebbe ricevuto la berretta cardinalizia con il titolo di San Pancrazio. Fu una vittoria di Pirro, perché la posizione del Carafa ne uscì alla lunga rafforzata tanto che, fino alla riorganizzazione del Sant'Uffizio del 1542, i teatini si dedicarono alla tutela dell'ortodossia cattolica e alla lotta contro l'eresia (pp. 198-199).

In questo periodo, Marco Antonio Flaminio cercò di entrare nell'ordine, ma fu respinto dall'intransigenza del Carafa che, dopo la morte del letterato di Serravalle avvenuta il 17 febbraio 1550, desiderava «disseppellire il cadavere [...] e bruciarlo» (pp. 203-218), anche se la storiografia teatina ha tentato di propagandare una conversione *in articulo mortis* facilitata dall'opera del futuro Paolo IV. L'istituzione del Sant'Ufficio nel luglio del 1542,legittimava una lotta senza quartiere contro gli eretici, ma l'assenza di personalità di spicco su cui fare affidamento, oltre all'opposizione di Bonifacio de' Colli, portò all'allontanamento del Carafa dalla compagnia, almeno fino alla sua elezione al soglio di Pietro (pp. 223-224). Si chiudeva così la prima fase dell'ordine dei teatini, che avrebbero cercato e trovato una nuova identità solo alla morte del loro ingombrante fondatore, avvenuta il 18 agosto 1559, passando da un approccio repressivo a uno devozionale e assistenziale, già sperimentato da Gaetano Thiene, Giovanni Marinoni e Bonifacio de' Colli nelle confraternite della carità. Il rapido processo di beatificazione di Gaetano si concluse nel 1629 a sancire pienamente l'inserimento dell'ordine nella Controriforma.

GIANMARIO ITALIANO

GIROLAMO ZANCHI, *La fede cristiana*, traduzione e cura di Emanuele Fiume, postfazione di Emidio Campi, Chieti – Roma, Edizioni GBU, 2011, pp. 273.

Dando seguito ai suoi studi sull'esule *religionis causa* e tra i maggiori esponenti della teologia riformata di fine Cinquecento (si veda E. Fiume, *"Decretum Dei, solatium ineffabile". Il contributo di Girolamo Zanchi (1516-1590) alla dottrina della doppia predestinazione e della perseveranza dei credenti*, in *Circolazione di uomini e d'idee tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma*, a cura di Susanna Peyronel, in «BSSV», CLXXXI, 1997, pp. 67-78), Emanuele Fiume rende ora accessibile al lettore italiano la traduzione del testo latino del *De religione christiana fides* di Girolamo Zanchi, accompagnata da una introduzione utile a inquadrarne il contesto genetico e la biografia dell'autore. Fa seguito al lavoro una postfazione di Emidio Campi, secondo la struttura ormai consolidata della collana "Orizzonti del pensiero cristiano", diretta da Massimo Rubboli per le Edizioni GBU e intenta a pubblicare alcune fonti della storia del protestantesimo sinora disponibili solo nelle lingue originali. Il testo di Zanchi altro non è che opera di confessione di fede, scritta nel tentativo di trovare un'unitaria formula dottrinale al molteplice calvinismo internazionale del tardo XVI secolo, poi diventata personale resoconto di dottrina al momento della sua impossibile realizzazione: non per nulla, il titolo completo è *La fede cristiana che precisamente ora, a sessantanove anni d'età, mise alla luce a nome suo e della sua famiglia*. Il trattato venne dunque anche lungamente interpretato come una sorta di catechismo, sebbene non ne abbia la forma tradizionale, a domanda e risposta. Testo di grande fortuna tra le Scuole teologiche e le Facoltà calviniste di mezz'Europa – del resto, Zanchi lo scrisse quando era stimato professore ad Heidelberg – ebbe notevole successo anche nelle colonie americane, ad Harvard *in primis*. Come fa notare Emidio Campi, a fine Seicento il volume scomparve dai libri propri della formazione dei pastori (avrebbe scritto Pierre Bayle che le opere di Zanchi servivano ormai ai droghieri per l'imballaggio delle loro mercanzie): all'ortodossia riformata aveva fatto posto il razionalismo di un Jean-Alphonse Turrettini e non era ancora il tempo di Jonathan Edwards. «L'assoluta predestinazione» zanchiana sarebbe tuttavia ricomparsa nelle successive polemiche antiwesleyane di Montague Toplady, che avrebbe antologizzato e tradotto in inglese alcune significative pagine proprio del bergamasco. E del resto, l'itinerario spirituale ma ancor prima biografico di Girolamo Zanchi restituisce l'immagine di una significativa parabola di molti protagonisti della Riforma italiana. Entrato giovanissimo nell'ordine dei canonici lateranensi, istruito all'aristotelismo a Padova, fine esegeta, l'incontro con la Lucca di San Frediano, dove oltre a Pier Martire Vermigli

personaggi come Emanuele Tremellio, Celso Martinengo e Paolo Lazise contribuivano alla riflessione eterodossa e alla diffusione dell'eresia in Toscana, ne avrebbe mutato le convinzioni di fede. Quel gradualismo valdesiano appreso a Napoli dal Vermigli aveva trovato nella lettura dell'Epistola ai Romani – a partire dall'articolo della giustificazione per fede – e nella *fractio panis* "alla maniera degli svizzeri" un sereno compimento. Qualche anno dopo la stagione delle grandi fughe, sul finire degli anni Quaranta, lo stesso Zanchi avrebbe preso la strada della Chiavenna. Comincia dunque qui la sua carriera di teologo a servizio dell'ortodossia calvinista: a Ginevra all'ascolto di Calvino, anzitutto, là dove il Martinengo si occupava della comunità italiana, poi a Strasburgo, non più la città del confronto voluta da Bucero ma quella dello scontro tra i riformati e i luterani in tema di sacramenti. Sarebbe così iniziato un conflitto più che decennale tra Zanchi e Johannes Marbach, capofila dei resistenti all'*Interim* ma attivo nell'imporre il luteranesimo in città. Una disputa che avrebbe ancora impegnato nella riflessione Zanchi quando ormai, sconfitto ma maritatosi per la seconda volta in Chiavenna, sarebbe divenuto pastore proprio in quella valle. Tuttavia neppure qui avrebbe trovato requie la sua *vis polemica*, impiegata tanto contro i radicali italiani quanto contro il concistoro della comunità. Solo all'accademia di Heidelberg, dove sarebbe finalmente approdato ritrovandovi il Tremellio, le sue competenze di teologo avrebbero visto degna ricezione. Proprio la sua riflessione teologica aveva saputo attrarre l'attenzione del principe palatino, nella sua capacità di unire erudizione biblica e conoscenza del linguaggio scientifico del tempo, mediante un uso dell'aristotelismo padovano anche creativo. E di questo impiego pure il *De religione christiana fides* è testimone, e in particolar modo dell'elaborazione di una teoria sistematica della doppia predestinazione e della dottrina della perseveranza dei santi. Allo stesso modo non pochi temi della polemica confessionale riformata del momento sono ribaditi con forza da Zanchi, a partire dall'*extra calvinisticum* della Cena presentato già al terzo capitolo del trattato, rendendolo una chiara sintesi dell'ortodossia seicentesca. La traduzione di Emanuele Fiume scorre agevole, basandosi sull'edizione critica predisposta da Baschera e Moser, e rende un servizio senza dubbio utile a precisare il profilo di una figura non secondaria della Riforma italiana.

SIMONE MAGHENZANI

BENEDETTO FASSANELLI, *Vite al bando. Storie di* cingari *nella Terraferma veneta alla fine del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, pp. 229.

Quando l'11 giugno 2011 Benedetto XVI riunì, in un'udienza colorata e inusuale, quasi 1500 persone, tra rom, sinti e zingari di varia provenienza, giustamente vi fu chi salutò quel gesto come una tradizione di rispetto e riconoscimento che non era affatto scontato sarebbe stata mantenuta. Dopo Paolo VI e Giovanni Paolo II, anche Joseph Ratzinger decise di accogliere in Vaticano quelle genti «nel cuore della Chiesa», riconoscendole come «un'amata porzione del popolo di Dio pellegrinante», per la quale «persistono problemi gravi e preoccupanti, come i rapporti spesso difficili con le società» in cui si vive [Benedetto XVI, *Discorso in occasione dell'Udienza ai rappresentanti di diverse etnie di zingari e rom*]. Non è certo questa la sede per analizzare il discorso di un papa che, figlio come tutti del suo tempo, ha talora mostrato di scivolare in alcuni dei pregiudizi o degli stereotipi che da secoli accompagnano gli zingari. Quanto invece è importante notare, è che con quel gesto Benedetto XVI si poneva in controtendenza rispetto a mai sopite fiammate xenofobe che, nei mesi precedenti, avevano portato nella "cattolica" Italia, a proposte oscillanti tra più o meno neutri censimenti della popolazione rom e schedature poliziesche, con tanto di impronte digitali, non poco problematiche per la tutela dei principi di uguaglianza.

Parrà strano partire da qui per recensire il volume di Benedetto Fassanelli dedicato alla condizione degli zingari nell'entroterra veneto di fine Cinquecento. Ma sebbene l'autore si mantenga – come dichiara – rigorosamente lontano dall'attualità, è tuttavia inevitabile notare come, con tutte le cautele del caso, gli stereotipi (per loro stessa natura) riescano spesso a superare indenni o scarsamente rimodellati le età della storia. Il libro di Fassanelli è così un'acuta ricostruzione della presenza zingara tardocinquecentesca non meno che un'occasione di riflessione su molti di quei meccanismi che, in atto allora, restano vivi ancora oggi.

Vite al bando si articola in cinque capitoli, preceduti da un'introduzione, volta a dar conto delle scelte terminologiche (evidentemente mai neutre) che accompagnano l'intera ricerca (in particolare i termini «cingano» e «bando»). Partendo da un caso specifico e, per così dire, esemplare tratto dai processi penali celebrati nel 1587 dall'Avogaria di comun, la magistratura della Repubblica di Venezia incaricata di vagliare le istanze di appello (cap. I: *Un caso criminale*), l'indagine si sofferma sulla storia della legislazione che lungo l'età moderna ha accompagnato e inquadrato lo *status* giuridico (o meglio: criminale) degli zingari (cap. II: *Tre bandi*),

sulle attività e la composizione dei gruppi rom presenti nell'entroterra veneto (cap. III: *Una compagnia «honorata». Caratteri della presenza*), sugli stereotipi relativi agli zingari (cap. IV: *Realtà immaginate. Stereotipi e retoriche antizingare*) e infine sulla rispondenza della dottrina giuridica alla pratica dei tribunali e dei magistrati incaricati di giudicare gli zingari (cap. V: *Una presenza inammissibile*).

Sono vari i punti e le questioni sollevate da Fassanelli su cui vale la pena soffermarsi. Una prima considerazione di particolare interesse è quella relativa alla natura dei bandi antizingari, intesi e letti dall'autore come elementi funzionali all'affermazione del potere del principe. «Sono – scrive Fassanelli – bandi politici che agiscono [...] contro un nemico tra i molti nemici, necessari a definire un contesto di conflittualità diffusa» (p. 56). Gli zingari sono equiparati ai vagabondi (altra categoria sfuggente), percepiti come una minaccia sociale e, con l'affermarsi di un nuovo modello di assistenza pubblica, vengono rigettati ed espulsi come «i poveri stranieri, i falsi mendicanti, gli oziosi, gli 'inutili al mondo', i riottosi alle regole» (p. 59). Il bando cui lo zingaro è sottoposto – in quanto zingaro – assume contorni completamente diversi rispetto ad analoghi provvedimenti contro i banditi (determinati da un comportamento criminale specifico), riprova di come alcune misure possano generare esse stesse criminalità. Non solo. Come Fassanelli nota, la politica repressiva posta in atto dalle autorità secolari, con un coinvolgimento decisivo del "privato" (l'uccisione dello zingaro era ritenuta un *omicidio necessario*, e come tale non punibile), produsse un effetto opposto a quanto auspicato: anziché un'estromissione degli zingari si venne a determinare una polverizzazione della loro presenza sul territorio (cfr. p. 76). Se questa fu la situazione prodottasi a fronte di pregiudizi e stereotipi via via corroborati e consolidati dall'intervento legislativo (incentrato per Venezia su varie deliberazioni del Senato succedutesi dal 21 dicembre 1549 in poi), resta da verificare – come l'autore fa – quanto di vero vi fosse in essi rispetto alla realtà dei fatti. Indispensabile a riguardo l'esame della composizione e delle attività, economiche e non, svolte dai gruppi di zingari. Prendendo di nuovo come punto di osservazione il nucleo coinvolto nel processo del 1587 da cui la ricerca trae origine (cfr. cap. I), Fassanelli delinea il profilo di una piccola comunità zingara. Composto da una decina di membri o poco più (ciascuno probabilmente con qualche figlio), il gruppo – fondato sulla parentela – si sostentava prevalentemente tramite il baratto, soprattutto di cavalli, una delle attività in cui gli zingari erano rinomati ed esperti in età preindustriale. La *vox populi* li voleva sempre pronti a «uccellar*e* i soldi fuor di borsa con mille mostre di robba» (p. 85), e in alcuni casi le ruberie effettivamente non mancarono, sebbene la pratica del furto dovesse aver luogo «dove ritenuto conveniente, facendo estrema attenzione alla geografia relazionale dell'itinerario» (p. 91): nei luoghi in cui si era o si sarebbe stati ospiti, in li-

nea di massima, non si rubava. In una vita ai margini e al bando, persino l'attività del furto – «una tra le altre» (p. 91) – aveva una sua disciplina e un suo codice, determinato dai maggiori interessi del gruppo.

Ma vi erano altre due attività in cui, come l'indagine di Fassanelli dimostra con un ampio ricorso a fonti letterarie e giuridico-canonistiche, gli zingari parevano quasi "specializzati": da un lato, per gli uomini, la «correzuola», un gioco fatto con le corregge (cinture di cuoio), particolarmente diffuso in età moderna; dall'altro la chiromanzia cui erano tradizionalmente dedite le donne e che, come naturale, interessò la discussione dei moralisti. Interesse – altro punto significativo – che fu sostanzialmente politico, più che religioso: i tribunali di fede così come il Sant'Uffizio, pur processando di tanto in tanto *cingane* chiromanti, «sembrano scarsamente preoccupati della chiromanzia delle zingare» (p. 109) e la problematica presenza di zingari affiora al più nei sinodi post-tridentini che raccomandano ai parroci di vigilare su quelle genti della cui religiosità si diffida. Vi è in altri termini un ineliminabile sospetto nei confronti degli zingari da parte del clero, ma alla loro esistenza e attività non pare essere accordato un peso eccessivo e sembra scansato ogni scontro frontale (a differenza di quanto invece accadde con un'altra minoranza, gli ebrei). Quanto questo atteggiamento, morbido e sospettoso insieme, possa coniugarsi con le posizioni della Chiesa di cui si è detto all'inizio, rimane una questione su cui interrogarsi e che certamente richiama un'ambiguità di comportamento delle autorità ecclesiastiche agevolata da un'ambiguità definitoria. Lo zingaro si può persino porre sulla faglia che separa maggioranza e minoranza e talora non esita a esercitare peculiari forme di resistenza allo stereotipo e alla repressione, protestando ad esempio davanti ai suoi giudici di vivere *cristianamente*, con un atteggiamento, cioè, che lo accomuna ai non-zingari (si veda il caso proposto a p. 190).

Al di là di situazioni specifiche, parlare di zingari, come l'autore di *Vite al bando* spiega, significa parlare di «stereotipi imprecisi» (secondo la definizione di Claudio Povolo), riflessi in legislazioni e in retoriche – criminali, popolari, religiose, ecc. – vaghe. Tanto vaghe, almeno quanto i contorni del popolo e della categoria sociale che cercano di imbrigliare, le cui stesse origini si perdono nel mito e nell'oscurità della leggenda. I *cingani* – ovvero le genti del «Piccolo Egitto», come recitano i documenti tardomedievali – secondo alcuni venivano dal Magreb, secondo altri dalle regioni della Persia (eredi del popolo degli Uxii), dalla misteriosissima Nubia, ai confini del mondo conosciuto, o – ipotesi prevalente – dalle sponde turche del Mediterraneo. Né mancava chi semplicemente designasse gli zingari come gente senza patria, negando con ciò a quegli uomini una specificità e una dignità culturale.

Nonostante i molti tentativi di capire e spiegare la presenza degli zingari da parte dei non-zingari, resta difficile e forse impossibile la formulazione di una risposta precisa e soddisfacente al quesito chi sia uno *cingano*. Ed è su questo punto, spinoso e fondamentale al tempo stesso, che si chiude l'indagine di Fassanelli, ricordando con le parole di Leonardo Piasere che «la distinzione tra rom e gage [cioè non-zingari] è una distinzione fondamentale per un rom, molto più della distinzione tra zingari e non zingari di un non zingaro», tanto che «la tensione tra zingari e non-zingari *è* evidentemente centrale nella costruzione identitaria rom» (p. 222). Ma sotto la maschera dello *cingano*, una volta de-stereotipato, conclude Fassanelli, è difficile scoprire un volto che risponda a una definizione precisa ed esaustiva ed è solo l'occhio di chi non vuole assomigliare allo zingaro a scorgere in esso i tratti di una diversità netta e lampante.

MATTEO AL KALAK

PAOLO PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 240.

Recensire l'ultimo lavoro di Paolo Prodi è un'impresa. In generale, non si tratta di una sintesi di storia del Concilio tridentino (non ne ha neppure l'intenzione), né di un lavoro organico che, partendo da un assunto chiaro, giunge a conclusioni generali altrettanto chiare. Con il "paradigma" del titolo, Prodi non vuole intendere un «sistema di relazioni fisse, proprio di altri approcci scientifici» a fronte della storia che mette «al suo centro il divenire e la complessità» (questa accezione di "paradigma" non piace all'Autore); con esso si vuole intendere da una parte la "struttura" che la Chiesa tridentina si dà, al suo interno come nelle relazioni con l'esterno, e che segna la "lunga durata" (braudeliana) della sua immagine; d'altra parte, "paradigma" si riferisce al modello di chiesa che, a partire da Trento e almeno fino al Vaticano II, la Chiesa cattolica ha voluto e spesso usato per se stessa. In effetti, "paradigma", oltre a non piacere all'Autore (che però lo usa pur proponendo già delle alternative fin dall'Introduzione), non rende neppure ragione dell'articolazione del volume: la sua *struttura*, il *metodo* d'indagine e gli *scopi* della ricerca.

Pur non essendo il libro una raccolta, gli undici capitoli che lo compongono sono più saggi leggibili di per sé che vera trama di un discorso unitario, pur avendo

tutti un sottofondo comune: la crisi della cristianità universale del Cinquecento passa attraverso un ripensamento della struttura (teologica, amministrativa e giuridica) della Chiesa che si trova nella necessità di dare una risposta alla Modernità. Tale ripensamento (riforma) si articola attraverso risposte diverse (luterane e riformate da una parte, tridentina dall'altra) all'unica novità rilevante della Modernità.

Azzardando uno schema che tenti di riassumere i capitoli del volume, sembra di poter scorgere tre momenti attraverso i quali si possono indicare i gradi del processo di riforma della Chiesa Cattolica. Una prima parte storica (dal primo capitolo al quarto, che riguardano la Cristianità e il processo di riforma, l'autocomprensione della Chiesa cattolica come "sempre in riforma", la Controriforma come uno dei "modi" della riforma cattolica), in cui Prodi tenta, secondo un modello storiografico fortemente "revisionista" e che ha le sue radici nell'opera storiografica di H. Jedin, di esplicitare gli elementi caratteristici della Riforma Cattolica di fronte alla Modernità: contro il concetto di secolarizzazione (sostanzialmente equivoco e anacronistico in riferimento all'Età Moderna e del tutto fuorviante sulla base della generale riforma religiosa europea), Prodi vede il momento storico del moderno come il tempo dei cambiamenti. Il mutamento istituzionale cui si assiste nel Cinquecento è sostanzialmente parallelo alla trasformazione religiosa che è secolarizzazione nel senso di uno «svuotamento del potere politico ed economico detenuto dalla Chiesa medievale, processo che si compie in Europa durante i secoli dell'età moderna» (p. 20). *Autonomia*: è questa la parola chiave del processo di trasformazione della Chiesa, cambiamento tutto moderno d'intendere il rapporto con il mondo e gli uomini, per cui da un dominio universale (nel senso della società cristiana che tutto permea, di una *respublica christiana* per una *societas perfecta*) in una stringente dialettica per la sovranità in età medievale tra due poteri, si passa ad una Chiesa che, del tutto costituitasi come Stato indipendente, si occupa essenzialmente della *salus animarum* (dal dominio universale al dominio delle coscienze).

La trasformazione della Chiesa, sancita con il Concilio tridentino, si concretizza in forme che sono alla base del mondo moderno, per cui, per esempio, il *culto dei santi* «diventa il primo strumento per liberare il mondo da presenze ingombranti come le divinità animistiche o i demoni; solo sgombrando il campo dalle ninfe e dagli spiriti l'uomo ha potuto impadronirsi dell'energia delle acque e delle foreste» (p. 24), oppure solo con la proclamazione dei *miracoli* come eccezioni rispetto alle leggi di natura «si è potuto emarginare ed eliminare poi la percezione di un mondo animato e irrazionale, pervaso da spiriti celesti e infernali» (*Ibid.*). Il *sacramento* («come amministrazione di un invisibile») diventa l'unico luogo del sacro, «soggetto al magistero e al potere della Chiesa si è potuto fare strada a un quotidiano, aperto alla razionalità e all'autonomia dell'agire umano»: «Io penso anche che soltanto

con questa interpretazione si possa comprendere il ruolo crudele, sviluppatosi proprio alla fine del Medioevo e nella prima età moderna, della repressione contro le eresie cristiane radicali che credevano nella possibilità di instaurare un regno di Dio nel mondo, contro le superstizioni e le stregonerie, contro le credenze demoniache di cui era impregnata la civiltà contadina dell'Europa medievale. La funzione ambivalente della Chiesa sta nell'essere il principale strumento di questa repressione, non negando l'origine soprannaturale dei fenomeni, ma classificandoli e comprimendoli sotto il suo potere e quindi relegandoli in un recinto chiuso. La funzione di acculturazione forzata spiega anche come mai le nuove confessioni religiose nate dalla Riforma abbiano rivaleggiato e talvolta superato la vecchia Chiesa cattolica nella persecuzione della magia e della stregoneria in alleanza con gli Stati confessionali» (p. 25).

Questa la condizione allo stesso tempo di crisi della cristianità e di risposta moderna della Chiesa.

Resta da chiarire (e Prodi non mi sembra lo faccia) quanto ci sia, nella Riforma Cattolica, di *programmatico* (essa è cosciente, richiesta, prevista e preparata – e, ovviamente, parallela e del tutto indipendente da quella protestante) o di *inevitabile* e *necessario*. Per la prima ipotesi pesano le indicazioni di Prodi sulla riforma del Diritto Canonico (vedi la risposta polemica del Guidiccioni al *Consilium de emendanda ecclesia*, cfr. p. 80) e sulla politica della Chiesa (con il *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Paolo Giustiniani e Vincenzo Quirini).

In un secondo gruppo di capitoli (da parte del quarto capitolo al settimo, con argomento giuridico e amministrativo, il problema del concordato come elemento di relazione tra il nuovo Stato pontificio e gli altri Stati sovrani europei, la trasformazione del diritto canonico, del *codex*, fino al moderno diritto pontificio, l'elezione dei vescovi, l'amministrazione delle diocesi), Prodi, riprendendo gli argomenti di altri suoi lavori (essenzialmente *Note sul problema della genesi del diritto della Chiesa post tridentina dell'età moderna* del 1973 e *Una storia della giustizia* del 2000), spiega la genesi dello specifico diritto canonico tridentino, cuore stesso del funzionamento amministrativo della Chiesa cattolica. A seguito della sua autonomizzazione radicale, con Trento il diritto canonico diventa essenzialmente diritto dello Stato della Chiesa. Esso si distingue dal diritto canonico classico (medievale) e formalmente dalla teologia: nasce in questo periodo la Morale come disciplina teologica autonoma. Inoltre, la scienza canonistica perde la sua funzione di «generatrice di diritto» (*concordia discordantium canonum*), funzione centrale nel medioevo, con il conseguente divieto di interpretazione e glossa, nonché dell'esclusione dei canoni tridentini dall'insegnamento universitario.

Questa frattura nel diritto è letta da Prodi in modo molto critico: essa è certo causa del moltiplicarsi della casistica e di una burocratizzazione nella gestione dei rapporti ecclesiali. In questo senso, la critica più accesa è rintracciabile al sesto capitolo sulla IV piaga della Chiesa, in cui Prodi, richiamandosi al Rosmini, mostra l'apice della crisi giuridica nell'estromissione del popolo dall'elezione dei vescovi.

C'è da chiedersi a chi Prodi stia rivolgendo questa critica. È evidente che in questo gruppo di capitoli, pur traendo conclusioni da precedenti analisi storiche, Prodi si sta rivolgendo al solo mondo cattolico (popolo, gerarchie, studiosi?) trasformando il suo libro in una sorta di *memorandum* ad uso dei cattolici.

Negli ultimi capitoli (dall'ottavo all'undicesimo, sul senso e l'articolazione del disciplinamento del popolo cristiano, sugli ordini religiosi e le missioni), Prodi si sofferma, in particolare sul problema del disciplinamento, che preferisce chiamare "disciplina", «come fenomeno complesso in cui le Chiese posseggono una loro autonomia e una vita interna e le norme nascono da un'interazione continua (sul piano culturale e della vita quotidiana) tra gli individui e le istituzioni» (p. 125). *Disciplinamento* è dunque interazione tra «la Chiesa-istituzione e la vita quotidiana dei cristiani» (p. 126). Questa interazione segue due cammini per certi versi inscindibili: uno dall'alto verso il basso, «un cammino che parte con l'imposizione o in ogni caso con l'indicazione di modelli di comportamento da parte dell'autorità» (*ibid.*); l'altro dal basso «dall'esperienza della vita spirituale del cristiano, dalla "pietà", e coinvolge la Chiesa anche all'interno delle sue strutture» (*ibid.*).

Non addentrandomi nelle specifiche questioni del disciplinamento, desidero soffermarmi però sull'interpretazione del rapporto tra potere politico e religioso, a partire dall'ipotesi di un effettivo cambiamento dei rapporti di forza della Chiesa cattolica con Trento. Prodi sostiene: «Parlando di disciplina non intendiamo soltanto l'aspetto politico, dell'alleanza dei poteri, proprio degli Stati confessionali, ma intendiamo affrontare un problema molto più ampio. Certo occorre tener presente che l'assorbimento da parte dello Stato moderno di funzioni di modellamento della vita degli individui che prima spettavano alla Chiesa porta ad un mutamento profondo del concetto stesso di politica, mutamento che non sembra certo colto dagli storici delle dottrine politiche, intenti soltanto a scrutare le pagine dei grandi pensatori» (p.127).

Ora è evidente che l'Autore qui non si sta riferendo a Carl Schmitt e all'invenzione della categoria di Teologia Politica, come è anche evidente il fatto che non ne tenga mai conto, tanto che: «Lo Stato entra sempre di più nelle questioni relative alla nascita, al controllo della popolazione, all'educazione, alla famiglia, all'assistenza ecc, tutti territori precedentemente esclusi dalla politica: esso acquisisce dall'apparato ecclesiastico le tecniche necessarie e spesso delega alcune funzio-

ni essenziali (almeno sino alla fine del Settecento) all'apparato ecclesiastico, alle parrocchie e agli ordini religiosi» (*ibid.*).

Da questo punto di vista, partire dal concetto di "trasformazione" (laicizzazione) di concetti teologici più che di puro "uso" di forme o categorie estranee alla vita civile, potrebbe aprire panorami più interessanti e complessi.

Ho parlato della "struttura", ma credo che il senso del libro di Prodi si renda meglio evidente nel metodo. Dall'Introduzione (in rapporto diretto con la Conclusione) ci si imbatte già in una prima centrale questione di ordine metodologico: Prodi ricorda che per una comprensione profonda della realtà della Chiesa (si noti: per tutto il volume, Chiesa è al singolare, unica struttura diversamente articolata) lo studioso può avere ad essa un approccio storico (da storico), ma «può avere anche un altro approccio, quello teologico, in cui la visione delle componenti rivelate o dogmatiche prende il primo piano e la ricerca di una presentazione sistematica prevale rispetto ad una visione storica» (p. 7). L'autore, che nell'annuncio della differenza di metodo (aggiungerei anche di campo d'indagine) tra la teologia e la storia, rileva la necessaria distinzione tra le due discipline, in una definizione dei problemi specifici alle due, subordina di fatto la seconda ad una insondabile «storia della salvezza» (p. 8), cioè all'orientamento teologico fondamentale dell'interpretazione storica. A riprova di questa subordinazione, nella conclusione del libro, Prodi ribadisce il compito dello «storico cristiano», il quale lavora «su frammenti in cui la storia della salvezza e la storia umana sono intimamente connesse e non separabili» (p. 207), con quel distacco che gli è permesso dalla consapevolezza dell'orizzonte teologico collocato su un altro piano di conoscenza: «così come il cristiano "è colui che più sinceramente pratica le leggi della città, proprio perché non le osserva se non per fini superiori a quelli della città"» (*ibid.*).

Ora, quella di Prodi è anzitutto la ripresa del percorso di studi di tutta la vita: ogni capitolo riargomenta una ricerca del passato, nella constatazione che il "paradigma" tridentino è tramontato con la fine del mondo moderno e degli stati sovrani. Il problema di fondo (esplicitato solo alla fine del libro) «è che l'epoca moderna è davvero finita e la divisione delle Chiese cristiane non è soltanto uno scandalo ma anche un non senso in questo momento storico. A parte i contrasti concreti di tipo disciplinare, che possono trovare soluzioni in nuovi modelli istituzionali, le confessioni cristiane sono ben coscienti, come testimoniano i colloqui degli scorsi decenni sul tema centrale della grazia, di dover rispondere oggi a una nuova domanda fondamentale sulla loro capacità di ri-proporre all'uomo il tema della salvezza e quindi di ri-fondare un nuovo dualismo tra norme etiche da esse proposte e norme giuridico-positive» (p. 216).

Quanto detto, mostra come, dal punto di vista del metodo (cosa che fatalmente si riversa sull'interpretazione del contenuto), Prodi vada decisamente al di là del «recupero degli avanzi» cui si deve «fermare il lavoro dello storico» (p. 220), secondo le parole che concludono il libro. Questa commistione di "generi" e metodi non giovano a mio avviso alla chiarezza del testo, rendendo difficile dire "di cosa parla il libro", ma anche "a chi Prodi sta parlando".

In conclusione, proprio a partire dalla *struttura* (e in particolare dagli ultimi capitoli sulla disciplina) e dalle considerazioni sul *metodo*, sugli *scopi* mi sembra di poter dire che Prodi apra ad una comprensione generale del "paradigma" tridentino come *teologia pratica*: «Qui interessa soprattutto cogliere come la Chiesa cattolica si muove di fronte alla concorrenza delle nuove Chiese e all'invadenza dello Stato: non si limita alla organizzazione dei cristiani in "fedeli" [...], ma crea un corpo di dottrine, la teologia morale, come branca autonoma del pensiero teologico, e di norme etiche che tendono a governare la vita quotidiana in modo autonomo rispetto al diritto. Concluso il ciclo della *respublica christiana* medievale, il Concilio di Trento costituisce veramente lo spartiacque tra due epoche diverse: non esiste più per il cristiano un universo normativo che unisca l'essere al dover essere, che mantenga l'unione tra la teologia e il diritto [...]. Rispetto al terreno comune a tutte le Chiese confessionali, la Chiesa cattolica si distingue dunque per lo sforzo di mantenere l'autorità e l'autonomia del magistero su tre piani: il piano dottrinale, con l'affermazione della teologia morale come disciplina autonoma; il piano delle norme; il piano del controllo e dell'interazione con la vita quotidiana del fedele» (p. 135).

E qui, in qualche modo, il cerchio si chiude.

Resta aperta la questione del totale disinteresse, da parte di Prodi, per la reale prassi storica delle Chiese protestanti, appiattite come un'unica realtà, ora contrapposta, ora parallela alla forza e innovazione riformatrice della Chiesa cattolica; disinteresse per la Modernità, letta come un'entità che si fa strada indipendentemente dai fatti storici che hanno portato al giudizio di modernità (dalla stampa, allo sviluppo del connubio tra scienza e tecnica, all'unificazione linguistica e all'alfabetizzazione); per le differenze geografiche, mancando un'analisi puntuale della reale diffusione dei dettami conciliari sui territori ed una disamina critica del rapporto tra episcopato e Roma. Ma la questione più rilevante da notare è (a mio avviso, certamente) la banalizzazione dei rapporti tra i poteri che permea l'intero libro, quasi che la Chiesa cattolica sia davvero un potere "buono" (contro tutti) che, a salvaguardia di se stessa, nella totale comprensione della situazione storica in cui si trovava, ha escogitato strade – a malincuore inevitabili – per mantenere salda l'unità spirituale dei cristiani d'Europa. È proprio in questa interpretazione, per cui

la Chiesa di Roma si chiude per autonomizzarsi, cogliendo l'essenza spirituale della storia, che il libro di Prodi compie la strada di revisione storica, non tenendo in debito conto le reali intenzioni di potere della Chiesa cattolica, bloccate inizialmente – almeno in parte – in Europa e subito riproposte nelle lontane terre del Mondo Nuovo.

MAURO BELCASTRO

WILLIAM G. NAPHY, *La rivoluzione protestante. L'altro cristianesimo*, prefazione di Tristam Hunt, introduzione all'edizione italiana di Pietro Adamo e Giulio Giorello, Milano, Raffaello Cortina, 2010, pp. XXXIV+354.

Accolto in edizione italiana con una significativa prefazione di Pietro Adamo e Giulio Giorello nella collana "Scienza e vita" dell'editore Cortina da quest'ultimo diretta, *The Protestant Revolution: from Martin Luther to Martin Luther King jr* di William Naphy è un tentativo di offrire un'introduzione manualistica alla storia del protestantesimo dal Cinquecento a oggi con l'ambizione dell'alta divulgazione. Non sfuggirà al lettore il carattere militante del testo, palese fin dalle prime pagine: militanza a favore della modernità, beninteso, non certo d'una fede positiva. Ribaltando lo stereotipo sull'*histoire des variations des Églises protestantes* che da Bossuet porta a Del Noce, l'autore individua nella pluralità propria al protestantesimo una delle scaturigini del mondo moderno, pur non cadendo nel mito *Whig* del protestantesimo come forza spirituale del progresso della civiltà occidentale. Giustificazione per fede e sacerdozio universale divengono nel racconto di Naphy formidabili strumenti per la formazione della coscienza individuale e per l'abbattimento delle gerarchie sociali proprie della *respublica christiana*, la cui unità proprio la Riforma aveva provveduto a spezzare, aprendo dunque spazio alla costruzione di alterità e conflitti interni a una compagine ecclesiastica che anche nelle stagioni di confessionalizzazione avrebbe dato vita a minoranze e gruppi settari – dai battisti ai quaccheri – forieri di radicalismi e istanze di libertà.

Il volume offre una periodizzazione tradizionale della storia del protestantesimo, individuandone le premesse nella crisi religiosa tardo-medievale, rendendo brevemente conto delle vicende di Hus e della *devotio moderna*, e tuttavia talvolta correndo il rischio di ripetere qualche luogo comune di una storiografia *d'antan* che

ancora parla di "prima Riforma" (non sfuggendo insomma a qualche rischio teleologico). Si entra però in *medias res* con il racconto della vicenda luterana, della costruzione della Riforma tedesca, dell'anabattismo, delle città svizzere, di Zwingli e indi Calvino. Velocemente l'autore narra della Riforma spagnola e italiana, per poi passare prontamente alle Province Unite e alle guerre di religione, anzitutto quelle francesi. Ma senza ombra di dubbio lo sguardo dell'autore è profondamente anglosassone, e così buona parte della disamina affronta questioni di storia inglese, dagli amori di re Enrico (forse ci si sarebbe aspettati qualche problematizzazione storiografica in più) alla sanguinaria regina Maria al *compromise* di Elisabetta I, non senza aver citato Tommaso Moro, l'arcivescovo Cranmer, i trentanove articoli e Pier Martire Vermigli. Qualche rapido accenno viene dato alle vicende dei gruppi radicali (nell'economia del volume hanno più spazio i *Diggers* dei battisti, e in una manuale sul protestantesimo questo dovrebbe far pensare), ma alla storia evenemenziale della *Civil War* si fa precedere un paragrafo sulla Guerra dei Trent'anni, per poi successivamente tornare su Dordrecht e il conflitto tra arminiani e gomaristi. Ampio spazio viene concesso alla nascita del puritanesimo – la cui definizione non è tuttavia adeguatamente tematizzata – e ai Padri pellegrini nelle colonie americane. Finalmente, la Rivoluzione gloriosa di King Billy (com'è ancor oggi chiamato Guglielmo III dagli orangisti nordirlandesi) e la revoca dell'editto di Nantes segnano una forte cesura periodizzante all'interno del volume. Il testo tuttavia prosegue con un capitolo titolato *I grandi risvegli*, i cui primi due paragrafi sono dedicati a deismo e unitarianesimo: l'attenzione per la pluralità religiosa nata dalla "rivoluzione protestante" a volte rischia la confusione degli equilibri e degli adeguati spazi nel racconto. Presto però il lettore può incontrare gli *Awakenings*, il primo e il secondo Grande Risveglio, affrontati uno successivamente all'altro senza particolare cura cronologica, tanto che un breve profilo di Jonathan Edwards ricompare più oltre nel libro, dopo quello di John Wesley e George Whitefield e una introduzione al metodismo.

Allo stesso modo, dopo essere già stati edotti dei destini ottocenteschi di qualche Free Methodist Church americana e dei *camp meetings* sugli Appalachi (e in teoria anche quasi della nascita dell'avventismo), si ribalza indietro a fine Seicento coi *collegia pietatis* e Spener, per poi dilungarsi su Halle e la sua teologia: onestamente, è davvero pietista considerare il pietismo alla stregua di un Risveglio! (categoria sulla cui pervasività e onnipresenza si tace del tutto). Il XIX secolo viene affrontato con canoni insoliti, sotto il vago titolo *Creare una società giusta* (come se non valesse il medesimo per "la città sopra la collina" dei puritani americani e il pellegrinaggio di Bunyan). L'autore decide di considerare come del tutto marginale la nascita degli *evangelicals*: in dieci righe (p. 191) vengono così liquidati Shakers,

swendeborghiani, restaurazionisti, "Confraternita di Plymouth" (leggasi i Fratelli), milleriti, mormoni, Disciples of Christ, Avventisti del Settimo Giorno, Christian Science (sic!), Testimoni di Geova, Esercito della Salvezza e pentecostali, che scopriamo essere nati negli anni Ottanta dell'Ottocento, nonostante il recente centenario a tutti noto. A parte la peculiare intenzione di accomunare tra loro questi movimenti, non cogliere la centralità nella vicenda protestante contemporanea dell'organizzazione di Booth o della galassia pentecostale (cui ci si sarebbe lungamente dovuti soffermare nel capitolo sul Novecento) pare un errore prospettico non di poco conto.

Al contrario, si struttura la ricostruzione dell'Ottocento su quattro paragrafi: uno sul "movimento di santità" americano (quasi fosse una chiesa, e non una temperie teologica), uno sull'abolizione della schiavitù, uno sul *Social Gospel* e l'altro sul liberalismo. Nel complesso, ha maggior spazio una lunga digressione sul socialismo cristiano che una qualche disamina vera della teologia liberale: in tutto il libro il nome di von Harnack neppure compare. *Liberalismo protestante contro fondamentalismo* è invece il nome del capitolo conclusivo sul secolo XX: molta parte della sezione affronta il tema della segregazione razziale, tanto negli USA quanto in Sud Africa, in termini quasi sproporzionati, mentre pochi cenni si danno sul liberalismo (un liberalismo molto *liberal*, americano e postmoderno) e sul fondamentalismo, citato per quel che concerne *The Fundamentals* ma ricostruito sostanzialmente a partire dalle sue determinazioni sulle questioni etiche.

Nel complesso il lavoro lascia abbastanza perplessi. Parrebbe di poter definire il libro come una storia *pop* del protestantesimo, in cui l'intento divulgativo e la scrittura ironica e sintetica a volte non riescono a superare – specialmente per quel che concerne i movimenti evangelici contemporanei, dal metodismo in qua almeno – la dimensione del riassunto e il rischio del nozionismo. Possono comprendersi i fraintendimenti sulla Riforma italiana e le sue origini, la scarsa simpatia per l'anabattismo, il veder definiti "sacerdoti" i membri della Venerabile Compagnia ginevrina (sarà la traduzione?), ma per quel che concerne l'evo contemporaneo l'interesse frettoloso dell'autore prende la mano su ogni tentativo serio di ricostruzione, e più che di evangelici pare importi parlare di diritti e sessualità. Certo l'attenzione alle questioni sociali è uno snodo centrale della recente storia del protestantesimo, ma ad esempio non affrontare le vicende del battismo contemporaneo o il fenomeno delle *free churches*, descrivere in modo caricaturale la destra religiosa americana e soprattutto non interrogarsi sul mondo pentecostale vuol dire rendere un cattivo servizio alla necessità di comprensione.

Gli spazi su cui si confronta l'autore sono essenzialmente anglofoni, e questo appare talvolta come un limite: i milioni di protestanti cinesi o l'erosione del catto-

licesimo latinoamericano da parte delle chiese evangeliche sono fenomeni probabilmente centrali del presente secolo, ma non vi si presta attenzione. Nel complesso, l'opera regge maggiormente nella prima che nella seconda parte.

SIMONE MAGHENZANI

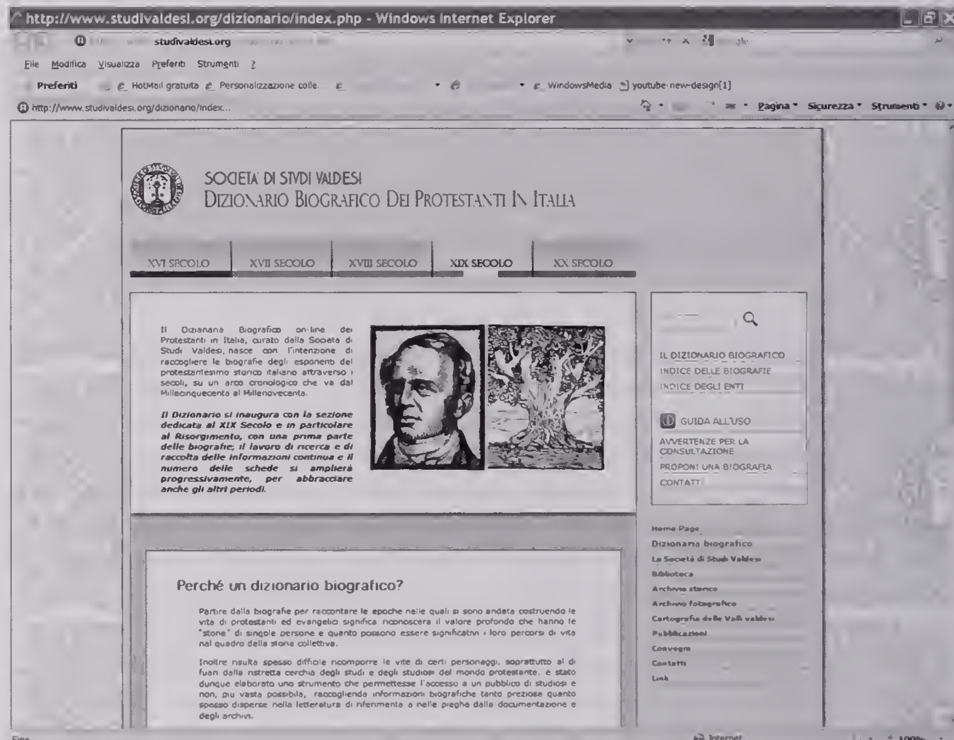
VITA DELLA SOCIETÀ

Dizionario Biografico *on-line* dei Protestanti in Italia

La volontà di ricostruire e rendere accessibili i profili e le biografie di uomini e donne del protestantesimo storico vissuti nel quadro del Risorgimento italiano è alla base del *Dizionario biografico on-line* dedicato ai protestanti italiani o legati all'Italia, che dovrebbe abbracciare un ampio periodo storico, compreso fra il XVI ed il XX secolo. Il progetto si inserisce nell'ambito delle iniziative legate alla ricorrenza del centocinquantenario dell'unificazione italiana e promosse dalla Commissione nominata dal Sinodo delle Chiese valdesi e metodiste in collaborazione con vari istituti e centri.

Durante il 2011 un gruppo di lavoro si è dedicato alla progettazione del *Dizionario*, al censimento e alla ricognizione delle fonti, allo studio e alla raccolta dei dati che hanno permesso la stesura dei testi introduttivi e delle prime duecentocinquanta schede biografiche e storico-istituzionali. A partire dal 17 febbraio 2012 è così possibile consultare, dal sito internet della Società di Studi Valdesi o all'indirizzo www.biografieprotestanti.org, il *Dizionario*, che si inaugura con la sezione dedicata al XIX secolo e in particolare al Risorgimento e che verrà arricchita progressivamente attraverso l'edizione e l'immissione di nuove schede.

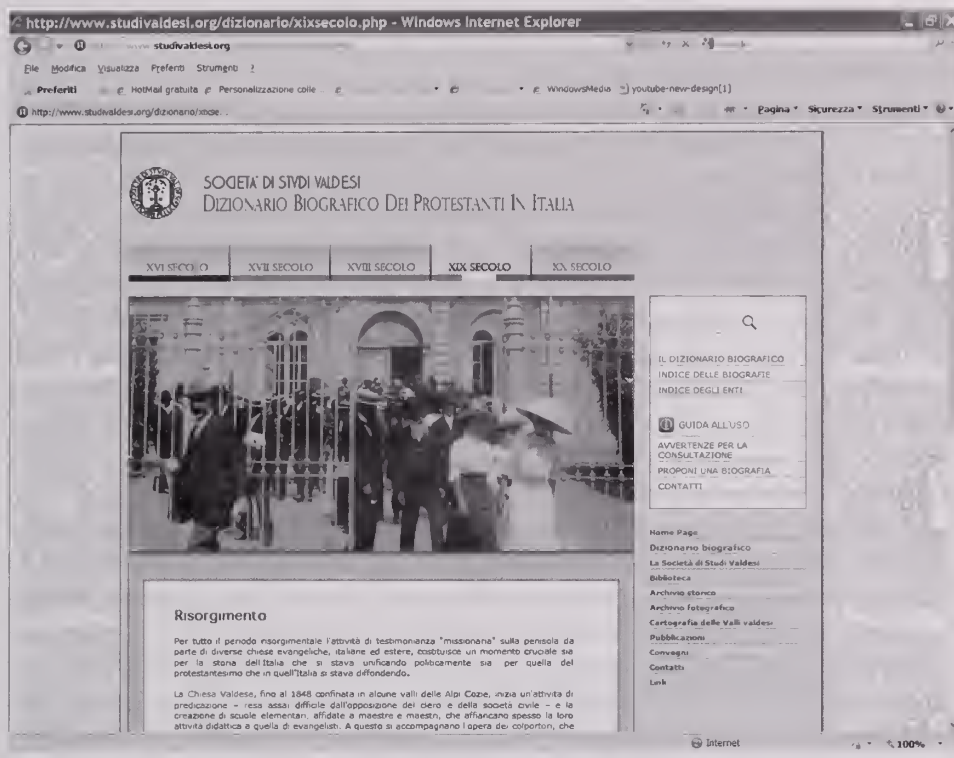
La scelta di realizzare un *Dizionario biografico* risponde all'esigenza, da più parti manifestata, di disporre di uno strumento di lavoro per chi si occupa di storia del protestantesimo italiano o di ricerche a esso legate, attraverso il quale ottenere informazioni e dati sulle persone e sui loro percorsi di vita. Per quanto riguarda il Risorgimento ad esempio, va rilevato infatti come a fronte di numerosi studi dedicati a un periodo cruciale per la storia del protestantesimo italiano, il quale proprio negli anni dell'unificazione, a partire dall'emancipazione dei valdesi nel Regno di Sardegna – insieme a quella degli ebrei – trovava un suo spazio di azione, risulta spesso difficile ricomporre le vite di coloro che si dedicarono alla lotta politica e alla testimonianza di fede, soprattutto al di fuori della ristretta cerchia degli studi e degli studiosi del mondo protestante. Da un lato le informazioni sono disperse nella letteratura e sono spesso legate all'angolo visuale della ricerca di cui



sono parte[1], dall'altra solo l'integrazione di quei dati con uno studio più approfondito della documentazione prodotta è possibile riunire organicamente le notizie sulle persone e farne diventare delle biografie.

La ricostruzione biografica risponde inoltre a chiaro intento storiografico, laddove l'interesse per la vita del singolo è inteso a cogliere l'impatto che gli avvenimenti storici, le correnti di idee, i fermenti culturali, i sistemi di pensiero e quelli religiosi ebbero sulla vita delle persone, acquisendo in questo modo concretezza. Partire dalle biografie per raccontare un'epoca significa riconoscere il valore profondo che hanno le "storie" uniche delle persone e quanto possono essere significativi i loro percorsi di vita. D'altra parte, quando nell'ambito della storia

[1] Preziose notizie di carattere biografico si trovano in particolare negli studi relativi alle vicende delle Chiese evangeliche e protestanti italiane dell'Ottocento come G. SPINI, *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa cristiana libera in Italia (1870-1904)*, Torino, Claudiana, 1971, D. MASELLI, *Tra Risveglio e millennio. Storia delle chiese cristiane dei Fratelli (1836-1886)*, Torino, Claudiana, 1974; F. CHIARINI, *Storia delle chiese metodiste in Italia (1859-1915)*, Torino, Claudiana, 1999.



delle Chiese protestanti italiane si fa riferimento al Risorgimento, si pensa spesso a tutti quegli uomini e quelle donne che hanno unito la loro vocazione di credenti all'attività politica e all'impegno civile, sotto lo sguardo di un'Italia che si stava formando, che stava cambiando e nella quale il desiderio di "fare" diveniva per alcuni necessità[2].

Un tempo la storia si illustrava proprio attraverso la ricostruzione delle vite di personaggi importanti, considerati cruciali per le vicende del loro tempo e le storie delle loro vite erano *exempla* attraverso i quali leggere un'epoca e più in generale la natura umana, e dunque trarne un insegnamento: le biografie erano un repertorio di esempi di vita, un repertorio di condotte da seguire o da evitare.

Superata quella visione, oggi è noto che se da una parte l'individuo non parla solamente per sé ma anche per il contesto in cui si colloca e per le categorie e i gruppi a cui appartiene, dall'altra il suo sentire e il suo agire non sono

---

[2] Si veda a tale proposito la recente pubblicazione curata da D. BOGNANDI, M. CIGNONI, *Scelte di fede e di libertà. Profili di evangelici nell'Italia unita*, Torino Claudiana, 2011.

rappresentativi di tutta un'epoca[3]. In tal senso il caso singolo appare piuttosto come una finestra aperta sul contesto, una chiave di lettura di quel contesto, sia quando questi abbia raccontato egli stesso la sua storia (e si apre qui la complessa questione del *récit de vie*) sia quando è chi compie una ricerca nel presente a ricostruire le tappe di quell'esistenza.

Non c'è dunque l'intenzione di racchiudere in piccoli ritratti la storia di un'epoca o la storia dei protestanti italiani, attraverso le gesta di alcuni individui. Se la biografia è un pezzo che compone il mosaico fatto dallo studio di comunità e di istituzioni, questo *Dizionario biografico* andrà letto in relazione al contesto in cui si collocano le singole "storie" di vita che propone; non sarà possibile disgiungere il personaggio dal suo contesto sociale e familiare, ma neanche da quello culturale o politico, un ambiente complesso che deriva dall'intersezione di vari cerchi, i quali sono più o meno ampi: dalla famiglia alla compagine sociale, dalle chiesa di appartenenza allo scacchiere politico.

Partendo dall'intento di mettere a disposizione di un pubblico di ricercatori e non, più vasto possibile, uno strumento di ricerca e di lavoro, si è scelto quale canale di diffusione il web; la messa *on-line*, oltre a rendere maggiormente fruibile una fonte di lavoro così preziosa per gli studiosi della storia protestante, aumenta l'accessibilità dell'informazione anche al di fuori dell'ambito culturale ristretto. Consente inoltre di arricchire progressivamente la banca dati, nel corso del tempo e attraverso contributi diversi, che possono precisare e chiarire contenuti già disponibili.

Entrare nella rete per uscire dalla nicchia in cui spesso sono confinati gli studi sugli evangelici e sul mondo protestante significa anche cogliere la sfida che lo sviluppo dei mezzi di comunicazione pone a chi si occupa di storia e di cultura, dove i nuovi canali di raccolta dell'informazione, che si sono ormai imposti anche nell'ambito della ricerca storica, significano l'allargamento dell'utenza e di contro l'aumento di una domanda informativa e formativa. Mettere contenuti sul web necessita inoltre una riflessione sull'utilizzo di un vocabolario spesso "interno" che richiede una immediata disambiguazione e spiegazione. Se ad esempio per chi si occupa di studi protestanti – o per coloro che appartengono o conoscono la realtà protestante – può essere scontato che cosa si intenda per Comitato di

---

[3] Secondo la visione sociologica una vita veicola «caratteristiche dell'ambiente cui appartiene e delle relazioni che in esso si costruiscono» (M. OLAGNERO, *Vite nel tempo: la ricerca biografica in sociologia*, Milano, Franco Angeli, 2004, p. 31), ma ciascuna esistenza richiede un'attenta storicizzazione e va letta sulla base del contesto specifico (cfr. C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi*, Torino, Einaudi, 1976).

Evangelizzazione della Chiesa valdese[4], può non esserlo per chi naviga nella rete o per gli studiosi che consultano la pagina del *Dizionario* arrivandoci tramite le vie più diverse, prima fra tutte l'aver inserito un nominativo in un motore di ricerca. Parallelamente la pubblicazione sulla pagina web consente di creare dei collegamenti, cioè dei *link* a pagine nelle quali trovano spiegazione alcuni termini o dove viene ricostruita la storia e la fisionomia di particolari istituti, lo stesso vale per le persone. Si crea in tal modo una rete di accessi che aprono percorsi di ricerca multipli.

Il canale scelto permette dunque di andare al di là del "repertorio" di vite; se si pensa alle esistenze dei protestanti nel Risorgimento come una rete, le loro storie posso essere immaginate come tanti punti di una "geografia umana". Così come è possibile collegare fra loro i punti su di una carta e studiare dei percorsi, così vi sono fili che collegano fra loro le esistenze e la rete sarà più o meno fitta a seconda dei gruppi di appartenenza. Si ricostruiscono in tal modo le pieghe di un paesaggio umano, all'interno delle quali scoprire le relazioni che intercorrono fra persone, enti e istituti, che significano percorsi di lettura e di ricerca non necessariamente scontati. Ovviamente, poiché le biografie non possono condensare la storia di un'epoca, se non in piccola misura, così il reticolo, che si forma nell'evidenziare i rapporti fra i soggetti, non può esaurire la descrizione del contesto. Questi fili divengono principalmente un modo di leggere quella società, facendosi guidare dai movimenti stessi delle vite a cui sono ispirati. Riunire in un unico *Dizionario* le biografie dei protestanti del periodo risorgimentale non significa ridurre a unica storia la complessità delle vicende delle Chiese protestanti dell'Ottocento, né semplificare la pluralità e la ricchezza dei percorsi che invece furono compiuti in quegli anni cruciali: la biografia consente di mantenere l'attenzione al particolare, senza tuttavia risolversi o comprendersi totalmente in esso, perché ciascuna biografia non vive e neanche è stata pensata da sola.

Per realizzare questo progetto la Società di Studi Valdesi ha costituito un gruppo di lavoro, che prima ancora di partire da un elenco di nomi, avviasse la sua

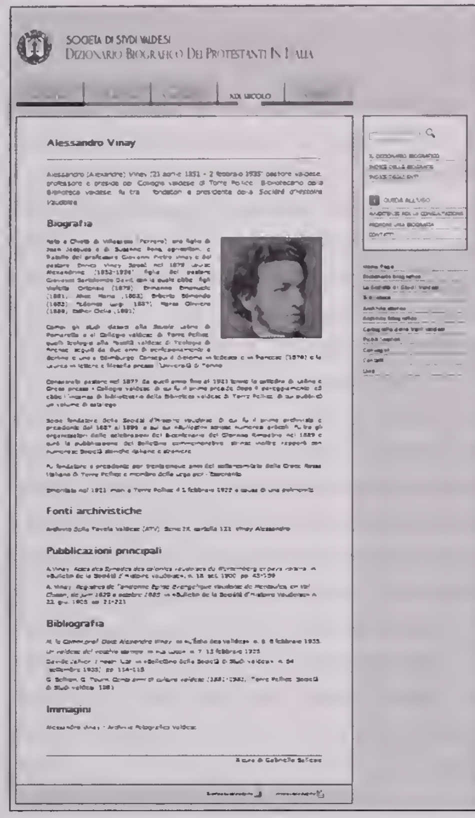
[4] Il Comitato fu istituito dal Sinodo valdese nel 1860, quale organo amministrativo distinto dalla Tavola valdese al quale facevano capo le chiese sorte nella penisola in seguito all'Unità italiana. Il Comitato, che aveva sede a Firenze, aveva la facoltà di prendere sotto prova pastori,evangelisti, maestri-evangelisti e colportori, fissandone la sede e determinandone la sfera di attività; nel 1915 il Comitato fu sciolto, quando si procedette all'unificazione delle due commissioni esecutive. Presidenti furono i pastori: Giovanni Pietro Revel (1860-1871), Matteo Prochet (1871-1906), Arturo Muston (1906-1913) e fino al 1915 Ernesto Giampiccoli. Cfr. Archivio Tavola Valdese, Raccolta delle *Relazioni annue sulle opere di evangelizzazione in Italia ed all'estero presentata al Venerabile Sinodo di detta Chiesa*, Pinerolo, Tip. Chiantore e Mascarelli, 1861-1915; *Cento anni di storia valdese*, Torre Pellice, [1952].

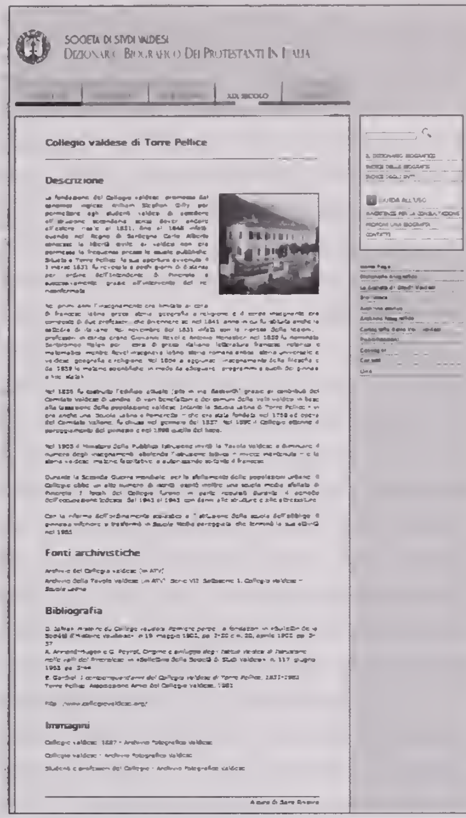
ricerca proprio con la definizione di tale elenco, nella consapevolezza che soprattutto i personaggi meno conosciuti e meno studiati fossero quelli che richiedevano, al contrario, uno sforzo maggiore di ricerca. Se, come è evidente, per gli esponenti di spicco vi è abbondanza di documentazione e di studi, per i meno noti sono numerose le difficoltà nel reperire informazioni e a volte si rileva una quasi totale assenza di notizie biografiche limitate a segnalazioni contenute in brevi necrologi apparsi sui principali periodici evangelici dell'epoca[5], frammenti di vite dalle quali traspare tuttavia il ruolo giocato da molti di questi "sconosciuti" e che invitano ad approfondire le ricerche e rendere più fitta la rete.

Poter accedere alla documentazione di quel periodo, principalmente attraverso gli archivi delle Chiese e dei privati, significa anche poter avere una visione privilegiata su di esso. Le carte permettono di interrogare il passato, rispecchiarsi o meno in esso e avere uno sguardo maggiormente disincantato sui fatti, soprattutto quando questi coinvolgono le esistenze. Da questo punto di vista non appare certo scontato rilevare l'attenzione con la quale l'attività della SSV si è concentrata anche nella conservazione della documentazione storica. La realizzazione di un *Dizionario biografico on-line* è in qualche modo l'espressione, plasmata dall'evolversi degli strumenti di studio e di comunicazione, di una delle vocazioni di questa Società storica, fra i cui intenti, fin dalla fondazione nel 1881 vi fu quello di promuovere gli studi di storia del protestantesimo attraverso un recupero delle fonti che quella storia permettevano di ricostruire e leggere.

Il *Dizionario Biografico* on-line *dei Protestanti* si compone di voci biografiche singole, organizzate in sezioni cronologiche. Per ogni periodo storico è stata realizzata una scheda per un inquadramento generale delle vicende del protestantesimo italiano di ciascun epoca, nella forma di "guida" bibliografica ragionata. Le schede sono organizzate tramite un indice alfabetico; ciascuna di esse,

[5] Numerosi furono i periodici di ambito protestante ed evangelico che sorsero in quegli anni, veri e propri organi di stampa delle Chiese, sia a livello locale sia nazionale. I principali dai quali si è attinto per questo lavoro sono: «L'Echo des Vallés vaudoises» che uscì nel 1848, a pochi mesi dall'editto di emancipazione dei Valdesi nel Regno di Sardegna. Il settimanale fu inizialmente redatto in francese, poi in italiano; esso fu affiancato da «La Luce» che nel 1907 sostituì «L'Italia Evangelica» al momento della cessione alla Chiesa valdese di questa testata, che era nata nel 1881 dalla fusione di vari periodici denominazionali con l'intento di offrire un settimanale d'informazione e di cultura rivolto alla classe media, che potesse diffondersi anche al di fuori del mondo evangelico; «l'Eco della Verità», fondato nel 1863, quale giornale delle chiese evangeliche italiane e dal 1875 smembrato in «La Famiglia cristiana» e «Il Cristiano Evangelico», poi, dal 1883 al 1907, «Bollettino della Missione della Chiesa Evangelica Valdese»; «L'Evangelista» stampato dal 1889, erede de «La Fiaccola» che era stato fondato nel 1878, organo di stampa delle chiese metodiste italiane, nato come periodico della chiesa metodista episcopale; «Il Piccolo Messaggere», periodico della Chiesa Cristiana Libera in Italia.





a cui si può accedere tramite diversi percorsi di ricerca fra i quali anche quella per parola, si compone di alcuni campi fissi.

L'*intestazione* comprende il nome esteso nelle diverse versioni – i nomi propri sono stati ricondotti alla forma italiana (tra parentesi è riportata quella francese, insieme a secondi nomi), quando compaiono nella documentazione nella doppia versione e quando quella italiana è adottata nella maggioranza dei casi; i nomi di enti o istituti sono stati ricondotti a una forma standard, talvolta parzialmente semplificata. Seguono le date di nascita e di morte e una descrizione sintetica del profilo, che permette di "inquadrare" immediatamente il personaggio. Di questa sezione fa parte anche la foto o il ritratto, quando conservati.

Il *testo* della Biografia è corredato di notizie che riguardano i legami familiari, il percorso scolastico e/o formativo, gli impieghi e la professione. Nel caso di esponenti di spicco si illustrano l'orientamento culturale e politico e le linee di pensiero. Da questa parte di testo è possibile accedere, tramite *link*, ad altre biografie, quelle delle persone che sono state biografate nel *Dizionario*, o a enti,

istituzioni e figure ecclesiastiche per i quali è stato ricostruito un breve profilo storico-istituzionale.

Nella sezione *Fonti Archivistiche* si segnalano i fondi documentari ai quali appartengono le carte prodotte dal soggetto o che attestano la sua attività (come nel caso di fondi personali e privati o di fondi e archivi di istituzioni in contatto con i soggetti; non sono invece segnalati i riferimenti alla documentazione anagrafica). I fondi principali ai quali si è attinto sono quelli conservati presso l'Archivio della Tavola Valdese, soggetto conservatore degli archivi storici di molte chiese protestanti italiane.

Nella sezione *Pubblicazioni principali* si segnalano i principali gli scritti realizzati dalle persone nel corso della loro vita, non si tratta dunque di una bibliografia completa ed esaustiva delle loro pubblicazioni.

La sezione *Bibliografia* contiene i riferimenti bibliografici dei testi e degli articoli dai quali si è attinto per la ricostruzione della biografia e del profilo storico o che contengono informazioni utili all'inquadramento del soggetto. In questa sezione non sono presenti indicazioni bibliografiche generali sul periodo o sulla storia del protestantesimo italiano nelle diverse epoche storiche, oggetto di bibliografie dedicate e distinte alle quali si rimanda e che costituiscono una base di partenza imprescindibile per la consultazione delle schede.

L'ultima sezione è quella dedicata alle *Fotografie*, costituita dalla raccolta di immagini: quando presenti, sono state inserite, con opportuna didascalia, le fotografie conservatesi, e che appartengono in larga maggioranza ai fondi dell'Archivio Fotografico Valdese.

La scheda si chiude con il nome di chi ha curato la biografia o il profilo storico.

Come ovvio non tutti questi campi sono sempre completi o lo sono allo stesso modo, in taluni casi infatti le informazioni mancano, oppure manca la documentazione collegata.

Attraverso le schede del *Dizionario* è dunque possibile non solo ottenere informazioni sulle persone e sugli enti e ricostruire le reti esistenti fra i soggetti, ma anche conoscere le fonti documentarie, bibliografiche e fotografiche disponibili a cui fare riferimento per approfondimenti e studi ulteriori. In tal senso la speranza è anche quella di ricevere materiali, collaborazioni e stimoli che consentano di arricchire, migliorare e portare avanti la ricerca sottesa al *Dizionario*.

SARA RIVOIRA

Pierre Bolle (1923 – 2010)

La Société d'Histoire du Protestantisme Français dava conto nel suo fascicolo n. 157 (2011), del decesso di Pierre Bolle, membro del suo direttivo. Di famiglia pastorale impegnato nell'"Associazione cristiana studenti" e in una testimonianza attiva, era entrato nel mondo universitario nel 1960, presso la Facoltà di Lettere e all'Institut d'Etudes politiques di Grenoble, dedicandosi a studi di sociologia urbana e religiosa. Passando poi alla storia, assunse la carica di segretario del Centre de recherche d'histoire de l'Italie et des Pays Alpins.

Dedicò particolare attenzione alle vicende del protestantesimo francese in due momenti della sua storia: l'epoca classica dei secoli XVI e XVII e quella del Novecento, con saggi fondamentali. Nel primo campo furono oggetto delle sue ricerche la vita e i problemi dell'area delfinatese: *L'Edit de Nantes, un compromis réussi?; Le Protestantisme en Dauphiné au XVII siècle*; *Le protestantisme dauplinois et la république des synodes à la veille de la Révocation.*

Dell'epoca contemporanea approfondì i problemi dell'antisemitismo e dell'atteggiamento delle chiese evangeliche nel contesto della seconda guerra mondiale. Ne sono frutto numerosi articoli nella «Revue d'histoire moderne et contemporaine» et *La France et la question juive 1940-1944.* Particolare attenzione darà in questo contesto alla vicenda dl Chambon-sur-Lignon dove organizzerà colloqui di studi.

A lui si deve la creazione del Musée du protestanisme dauphinois de Poët-Laval, uno dei più affascinanti della rete museale francese. Proprio in questo ambito è avvenuto il nostro incontro con la sua personalità di studioso interessato ai problemi socio ambientali. Egli, infatti, è stato per anni, insieme al pastore di Grenoble Yo Ludwig, organizzatore e coordinatore degli incontri dei musei protestanti, dapprima dell'area francese e successivamente europea. Esemplari restano per i partecipanti a questi Colloqui la sua conduzione del dibattito e le sue conclusioni finali.

In virtù di questa prossimità geografica (l'area delfinatese è sostanzialmente quella del valdismo moderno), e per gli interessi culturali storico sociologici Pierre Bolle è stato molto prossimo al nostro ambiente; la sua scomparsa priva la Società di Studi Valdesi di un referente significativo oltre le Alpi e apre un problema non irrilevante per il suo futuro, su cui sarebbe il caso di riflettere.

GIORGIO TOURN

Prescot Stephens (1918 – 2012)

Nel mese di febbraio si è spento il nostro socio Prescot Stephens, nato in Canada nel 1918 da una famiglia inglese di profonda fede evangelica di tradizione militare: il padre Richard, come il nonno,era entrato in Marina giovanissimo e aveva percorso i gradi della carriera arrivando al grado di capitano. La famiglia si trasferì in Inghilterra quando Prescot aveva sei anni e il ritorno in Europa segnò l'inizio di numerosi viaggi nelle Valli valdesi con i genitori, che nutrivano un caloroso interesse per la Chiesa valdese e le sue vicende anche grazie al legame di parentela con una delle prime segretarie della Waldensian Church Mission, il Comitato inglese fondato da Gilly. Il padre scrisse due volumi di storia valdese, *The Burning Bush* (Rushden, Stanley L. Hunt, s.d.), per il quale si era avvalso della collaborazione dello storico Jean Jalla, e *Never Failing Light* (Torre Pellice, Claudiana, 1957). La sua opera fu ricordata dal figlio della biografia intitolata *The Quiet Captain* (Henry E. Walter Ldt, Londra, 1972), nonché continuata validamente a partire dagli anni della seconda guerra mondiale, che videro Prescot combattere sul fronte italiano.

Negli anni successivi il suo interesse per la Chiesa valdese si tradusse in numerose visite , nella partecipazione ai Sinodi come delegato straniero, e soprattutto nella presidenza della Waldensian Church Mission, nell'organizzazione di una rete di scambi tra il Regno Unito e l'Italia.

Nel 1998 pubblicò un volume di storia valdese, *The Waldensian story. A Study in Faith, Intolerance and Survival* (The Book Guild Ldt, Lewes), un'opera di divulgazione storica documentata accuratamente e rivolta specialmente al pubblico inglese e americano.

GABRIELLA BALLESIO

CONVOCAZIONE ASSEMBLEA

L'Assemblea ordinaria della Società di studi valdesi,

è convocata per **sabato 25 agosto 2012**,
alle ore 9:00 in prima convocazione e alle **ore 17:00** in seconda convocazione
presso la Casa Unionista, in via Beckwith 5, Torre Pellice.

Ordine del giorno:

- elezione del presidente e del segretario dell'Assemblea
- relazione del Seggio sulle attività 2011-2012
- illustrazione delle attività 2011 della Fondazione Centro Culturale Valdese
- presentazione nuovi soci
- discussione
- approvazione dell'operato del Seggio 2011-2012
- approvazione del bilancio preventivo 2013
- elezione del Seggio 2012-2013
- elezione dei revisori dei conti per l'anno 2012
- varie ed eventuali

Il Seggio

Nota:

Cari soci,

troverete allegato un bollettino di conto corrente postale per agevolare il pagamento della quota sociale di € 28,00 (€ 33,00 per l'estero).

In alternativa, il versamento può essere effettuato tramite bonifico bancario (codice IBAN: IT 86 V 03069 31070 000026240176).

Su richiesta del dott. Vittorio Diena, si precisa che la fotoriproduzione in scala ridotta del frontespizio dell'opera *Histoire memorable, de la Guerre, faicte par la Duc de Sauoye, Emanuel Philibert, contre sez subjectz des vallées d'Angrogne, Perosse, saint Martin, & autres vallées circonuoysines, pour le faict de la Religion.* (attribuita al pastore Scipione Lentolo, nell'edizione del 1561) e la "carta del ducato sabaudo sotto Emanuele Filiberto", che illustrano l'opuscolo *1561, i valdesi tra resistenza e sterminio in Piemonte e in Calabria,* a cura di S. Peyronel Rambaldi e M. Fratini, pubblicato in occasione del 17 febbraio 2011 quale supplemento al "Bollettino della Società di studi valdesi", n. 206, n. 1, 2° semestre 2010, Claudiana, Torino 2011 (pp. 31 e 29), sono state riprese dal libro *Histoire Memorable*, a cura di E. Balmas e V. Diena, Torino, Claudiana, 1972.

INDICE


COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI n. 32
BILYCHNIS
Una rivista tra fede e ragione
1912-1931
Antonio Mastantuoni
BILYCHNIS
CLAUDIANA



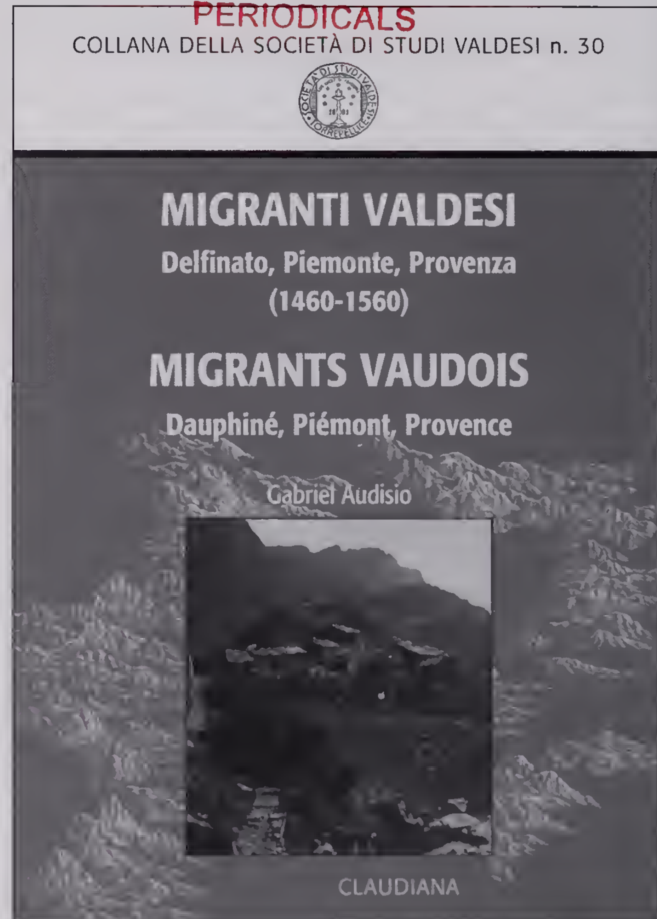
Giovanni Calvino
e la Riforma in Italia

a cura di Susanna Peyronel Rambaldi

Collana della Società di studi valdesi, 31

pp. 496

ISBN 978-88-7016-876-1



Gabriel Audisio
Migranti valdesi
Delfinato, Piemonte Provenza
Migrants vaudois
Dauphiné, Piémont, Provence
(1460-1560)

Collana della Società di studi valdesi, 30
pp. 248
ISBN 978-88-7016-782-5

Società di Studi Valdesi
10066 TORRE PELLICE (To) Via Beckwith, 3
C.C. Postale N. 14389100 Codice Fiscale: 94514640013

DALLO STATUTO DELLA SOCIETÀ

2. *Finalità.*

1) La Società si propone di promuovere studi e ricerche sulla storia e sulla diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi.

2) La Società persegue i propri scopi mediante:

a) la pubblicazione di ricerche e documenti sul suo Bollettino o in altra sede;

b) l'organizzazione di convegni di studio e di incontri qualificati, a carattere nazionale ed internazionale;

c) l'organizzazione e la messa a disposizione degli studiosi di una Biblioteca e di un Archivio storico specializzati;

d) la creazione e il funzionamento di un Museo storico valdese in Torre Pellice, di Musei storici locali e di altri Musei specializzati nelle Valli Valdesi, la collaborazione a iniziative e realizzazioni in questo senso di Enti pubblici e privati attivi nelle Valli Valdesi o altrove;

e) la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico ed archivistico delle Valli Valdesi, in collaborazione con le Chiese, con la Tavola Valdese, con gli Enti locali e con i privati interessati;

f) l'istituzione di rapporti, scambi di pubblicazioni ed incontri con altre associazioni che perseguano scopi affini;

g) la diffusione dell'interesse per la storia e gli studi sul movimento e le Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia e sull'ambiente delle Valli Valdesi;

h) la partecipazione, sotto qualsiasi forma, in altri Enti od Associazioni culturali aventi finalità che rientrano, totalmente o parzialmente in quelle della Società.

3) La Società non persegue fini di lucro.

9. *Pubblicazioni.*

1) La Società cura la pubblicazione del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», almeno una volta l'anno e di un opuscolo in occasione del 17 febbraio di ogni anno.

2) Bollettino ed opuscolo sono destinati a studi e documenti sulla storia e la diffusione del movimento e delle Chiese Valdesi, sui movimenti di riforma religiosa in Piemonte e in Italia, sull'ambiente delle Valli Valdesi. Essi vengono inviati gratuitamente a tutti i soci effettivi in regola con il pagamento della quota sociale, ed a quelli onorari, nonché agli abbonati non soci.

3) La Società promuove inoltre altre pubblicazioni, periodiche e non, inerenti ai propri scopi.

I soci ricevono gratuitamente il Bollettino semestrale, La Beidana e l'opuscolo che viene pubblicato in occasione del 17 febbraio.

Segreteria (responsabile: Luisa Lausarot) - orario di apertura: martedì, mercoledì ore 14-17; venerdì ore 9,00-11,00 - tel. e fax: 0121.93.27.65.

Biblioteca (responsabile: Bruno Bellion) - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9-13 / 14-18; venerdì ore 9-13 - tel. 0121.93.21.79.

Archivio (responsabile: Gabriella Ballesio) - orario di apertura: martedì, mercoledì, giovedì ore 9-13 / 14-18; venerdì ore 9-13 - tel. 0121.91.603.

Museo storico e Museo del mondo valdese - orario di visite: giovedì, sabato, domenica ore 15-18.

pubblicazione
informativa
no profit
Omologato
Posteitaliane

Semestrale
Autorizzazione del Tribunale di Pinerolo n. 3/71 del 15 dicembre 1971
Direttore Responsabile: Daniele Lupo Jallà
Stampa: Stampatre - Torino

Sped. in abb. post. - Legge 662/96, art. 2 comma 20/c
Filiale di Torino - n. 1 - 1° sem. 2012

€ 12,00